SOBRE LOS ÁNGELES



RENÉ GUÉNON

NOTA: NUNCA SE HA PUBLICADO UN LIBRO DE RENÉ GUÉNON CON EL TÍTULO "SOBRE LOS ÁNGELES". EL PRESENTE ARCHIVO ES UNA AGRUPACIÓN DE SUS ESCRITOS QUE HACEN REFERENCIA A DICHO TEMA, TOMADOS DE DIVERSAS OBRAS.

"Casi todo lo que se dice teológicamente de los ángeles, puede decirse metafísicamente de los estados múltiples del ser".

RENÉ GUÉNON*, Los Estados Múltiples del Ser.*

ÍNDICE

Capítulo I: LA MULTIPLICIDAD DE LOS ESTADOS DEL SER*

A un ser cualquiera, ya sea humano o de otro tipo, se le puede considerar evidentemente desde puntos de vista bien diferentes, incluso podríamos decir que existen un número indeterminado de puntos de vista, de importancia harto desigual, pero igualmente legítimos dentro de sus dominios respectivos, siempre que no pretendan rebasar sus propios límites ni, sobre todo, volverse exclusivos y acabar por negar los demás. Si es así y, en consecuencia, no se puede negar ningún punto de vista, ni al más secundario o contingente de entre ellos, el lugar que le pertenece por el mero hecho de responder a alguna posibilidad, por otro lado, no es menos evidente que, desde el punto de vista metafísico, el único que aquí nos interesa, considerar a un ser bajo su aspecto individual es necesariamente insuficiente, puesto que decir metafísico es decir universal. Ninguna doctrina que se limite a considerar los seres de forma individual puede merecer el nombre de metafísica, sea cual sea el valor y el interés que pueda tener bajo otros puntos de vista; tal doctrina siempre se podrá denominar "física", en el sentido original de esta palabra, puesto que se limita exclusivamente al dominio de la "naturaleza", es decir, al de la manifestación, y además con la restricción de que sólo tiene en cuenta la manifestación
formal o, más especialmente, uno de los estados que la constituyen.

Muy lejos de ser en sí mismo una unidad absoluta y completa, como querrían la mayor parte de los filósofos occidentales y, en todo caso, los modernos sin excepción, en realidad, el individuo sólo constituye una unidad relativa y fragmentaria. No es un todo cerrado y autosuficiente, un "sistema cerrado" a modo de la mónada de Leibnitz, y la noción de "substancia individual", entendida en este sentido y a la que dichos filósofos dan tanta importancia, carece de valor propiamente metafísico: en el fondo no es otra cosa que la noción lógica de "sujeto", y, aunque no hay duda de que se pueda usar bajo este concepto, no se puede legítimamente transportar más allá de los límites de este especial punto de vista. El individuo, considerado incluso en toda la extensión de que es susceptible, no es un. ser total, sino sólo un estado particular de manifestación de un ser, estado que está sometido a ciertas condiciones especiales y determinadas de existencia, y que ocupa un determinado lugar en la serie indefinida de estados del ser total. La presencia de la forma entre estas condiciones de existencia es lo que caracteriza a un estado como individual; por otro lado, es evidente que esta forma no debe ser necesariamente concebida como espacial, ya que sólo lo es en el mundo corporal, siendo precisamente el espacio una de las condicioñes que definen a este último (1).

Debemos recordar aquí, aunque sea en forma resumida, la diferencia fundamental entre "Sí mismo" y "yo", o entre "personalidad" e "individualidad", tema del que en otra parte ya hemos dado todas las explicaciones necesarias (2). El "Sí mismo", dijimos, es el principio trascendente y permanente del cual el ser manifestado, el ser humano, por ejemplo, sólo es una modificación transitoria y contingente, modificación que, por otro lado, no podría de ninguna manera afectar al principio. Inmutable en su propia naturaleza, desarrolla sus posibilidades en todas las modalidades de realización, de número indefinido, que constituyen para el ser total otros tantos estados diferentes, cada uno de los cuales tiene sus condiciones limitativas y determinantes de existencia, y de las que una sola de ellas constituye la porción o, más bien, la determinación particular de este ser que es el "yo" o individualidad humana. Por lo demás, este desarrollo sólo es tal, a decir verdad, cuando se le considera desde el lado de la manifestación; fuera de ésta todo debe encontrarse necesariamente en perfecta simultaneidad dentro del "eterno presente"; por lo que la "permanente actualidad" del "Sí mismo" no es afectada. Así, el "Sí mismo" es el principio por el que existen todos los estados del ser, cada cual dentro de su propio dominio, al que también podemos llamar grado de existencia; y no hay que pensar que nos referimos tan sólo a los estados manifestados, individuales como el ser humano o supraindividuales, es decir, en otros términos, formales o no-formales, sino también, aunque en este caso sea impropio usar la palabra "existir", a los estados no manifestados, entendiendo como tales todas aquellas posibilidades que, por su misma naturaleza, no son susceptibles de manifestación, así como las posibilidades de manifestación mismas en modo *principial*; pero este "Sí mismo" sólo es por sí mismo, no teniendo ni pudiendo tener, dentro de la unidad total e indivisible de su naturaleza íntima, ningún principio exterior a él.

Acabamos de decir que la palabra "existir" no puede propiamente aplicarse a lo no manifestado,

en suma, al estado *principial*; en efecto, el sentido estrictamente etimológico de esta palabra (del latín *ex stare*) indica un ser dependiente de un principio que no es él mismo o, en otras palabras, aquello que no posee en sí mismo su razón suficiente, es decir, el ser contingente, que es lo mismo que el ser manifestado (3). Cuando hablemos de Existencia, nos estaremos refiriendo a toda la manifestación universal, con todos los estados o grados que comporta, cada uno de los cuales puede también ser designado como un "mundo" y cuya multiplicidad es indefinida; pero este término no conviene al grado del Ser puro, principio de toda la manifestación y, él mismo, no manifestado, ni, con mayor razón, a lo que está más allá del Ser mismo.

En principio, antes que nada, podemos establecer que la Existencia, considerada universalmente tal y como la hemos definido, es única en su naturaleza íntima, como el Ser es uno en sí mismo y debido precisamente a esta unidad, ya que la Existencia universal no es otra cosa que la manifestación integral del Ser o, más exactamente, la realización, en forma manifestada, de todas las posibilidades que el Ser comporta y contiene *principialmente* en su misma unidad. Por otro lado, esta "unicidad" de la Existencia, si se nos permite utilizar un término que puede parecer un neologismo (4), al igual que la unidad del Ser sobre el cual se fundamenta, no excluye la multiplicidad de modos de manifestación que la afectan, ya que ella comprende todos éstos modos por igual al ser igualmente posibles, y ello implica que cada uno de estos debe realizarse según las condiciones que le son propias. De lo que resulta que la Existencia, dentro de su "unicidad", comporta, tal como acabamos de indicar, una serie indefinida de grados, que corresponden a todos los modos de la manifestación universal; y esta multiplicidad indefinida de grados de la Existencia implica correlativamente, para un ser cualquiera considerado en su totalidad, una multiplicidad igualmente indefinida de estados posibles, cada uno de los cuales debe realizarse en un grado determinado de la Existencia. Esta multiplicidad de estados del Ser, que es una verdad metafísica fundamental, es cierta desde el momento que nos limitarnos a considerar los estados de manifestación, tal como hemos hecho y deberemos seguir haciendo, puesto que sólo se trata de la Existencia; esta multiplicidad es cierta *a fortiori* si se consideran a la vez los estados de manifestación y los estados de no manifestación, que en conjunto constituyen el ser total, considerado no ya tan sólo en el campo de la Existencia, ni siquiera en la totalidad de su extensión, sino en el dominio ilimitado de la Posibilidad universal. Debe entenderse muy bien que la Existencia no encierra más que las posibilidades de manifestación y con la restricción de que estas posibilidades sólo se conciben en tanto que se manifiestan efectivamente, puesto que, mientras no se manifiestan, es decir, *principialmente*, se encuentran en el grado del Ser. En consecuencia, la Existencia está lejos de ser toda la Posibilidad, concebida como verdaderamente universal y total, fuera y más allá de todas las limitaciones, incluida la primera limitación que constituye la determinación más primordial entre todas: la afirmación del Ser puro (5).

Cuando se trata de los estados de no manifestación de un ser, también hay que hacer una distinción entre el grado del Ser y lo que está más allá; en este último caso, es evidente que el mismo término de "ser" no puede rigurosamente aplicarse en su propio sentido; sin embargo, nos vemos obligados, a causa de la estructura misma del lenguaje, a conservarlo a falta de una palabra más adecuada, pero sin atribuirle más que un valor meramente analógico y simbólico, pues de otra manera nos sería del todo imposible hablar de ello. Es así como podremos seguir hablando del ser total como estando, al mismo tiempo, manifestado en algunos de sus estados y no manifestado en otros estados, sin que ello implique de ninguna manera, por lo que se refiere a estos últimos, que sólo debamos considerar aquel que corresponde propiamente al grado del Ser (6).

Los estados de no manifestación son esencialmente extraindividuales y, así como "el Sí mismo" *principial* del que no pueden ser separados, no pueden de ningún modo ser individualizados; en cuanto a los estados de manifestación, algunos son individuales mientras que otros son no individuales, diferencia que corresponde, siguiendo lo que hemos indicado, a la distinción hecha entre manifestación formal y manifestación no-formal. En particular, si consideramos el caso del hombre, su individualidad actual, que constituye propiamente hablando el estado humano, sólo es un estado de manifestación de entre una serie indefinida de éstos, todos los cuales deben concebirse como igualmente posibles y, por la misma razón, como ya existentes al menos virtualmente, si no como efectivamente realizados por el ser al que consideramos bajo un aspecto relativo y parcial, en este estado individual humano.

NOTAS:

* Capítulo I de *Le Symbolisme de la Croix.*

(1). Ver *El hombre y su devenir según el Vedanta,* caps. II y X.

(2). *Ibid*., cap. II.

(3). Hablando rigurosamente, de ello resulta que la expresión muy usada de "existencia de Dios", es un sinsentido, tanto si se entiende por "Dios" el "Ser", que es lo más frecuente, cuanto, con mayor razón, si se entiende por tal el Principio Supremo que está más allá del Ser.

(4). Este término es el que nos permite traducir con la mayor exactitud la expresión árabe equivalente *Wahdat-ul-wujûd.* A propósito de la distinción que se ha de hacer entre la "unicidad de la Existencia", y la "Unidad del Ser" y la "No-dualidad del Principìo Supremo", véase *El hombre y su devenir según el Vedanta*, cap. VI.

(5). Notemos que los filósofos para construir sus sistemas siempre pretenden, de forma consciente o no, imponer algúna limitación a la Posibilidad universal, lo cual es contradictorio pero necesario por el hecho de constituir un sistema; incluso sería bastante curioso explicar las diferentes teorías filosóficas modernas, que son las que presentan en mayor grado este carácter sistemático, desde el punto de vista de las limitaciones supuestas a la Posibilidad universal.

(6). Sobre el estado que corresponde al grado del Ser y el estado incondicionado que está más allá del Ser, ver *El Hombre y su devenir según el Vedanta,* caps. XIV y XV, 3ª ed.

Capítulo II: MONOTEÍSMO Y ANGELOLOGÍA*

Lo que anteriormente hemos dicho permite comprender cuál es la naturaleza del error que es susceptible de dar nacimiento al politeísmo: éste, que en suma no es sino el caso más extremo de la "asociación" (1), consiste en admitir una pluralidad de principios considerados como completamente independientes, cuando en realidad ni son ni pueden ser sino aspectos más o menos secundarios del Principio supremo. Es evidente que ello no puede ser mas que la consecuencia de una incomprensión de ciertas verdades tradicionales, precisamente aquellas que se refieren a los aspectos o a los atributos divinos; tal incomprensión es siempre posible en individuos aislados y más o menos numerosos, pero su generalización, correspondiendo a un extremo estado de degeneración de una forma tradicional en vías de desaparición, ha sido sin duda de hecho mucho más extraña de lo que de ordinario se cree. En todo caso, ninguna tradición, sea cual sea, podría, en sí misma, ser politeísta; es invertir todo orden normal el suponer un politeísmo en el origen, siguiendo las opiniones "evolucionistas" de la mayoría de los modernos, en lugar de no ver ahí más que simplemente la desviación que en realidad es.

Toda tradición verdadera es esencialmente monoteísta; para hablar de manera más precisa, ella afirma ante todo la unidad del Principio supremo (2), del cual todo deriva y depende por completo, y es esta afirmación la que, en la expresión que especialmente reviste en las tradiciones con forma religiosa, constituye el monoteísmo propiamente dicho; pero, con la reserva de esta explicación necesaria para evitar toda confusión de puntos de vista, podemos en suma ampliar sin inconveniente el sentido del término monoteísmo para aplicarlo a toda afirmación de la unidad *principial*. Por otra parte, cuando decimos que es monoteísmo lo que necesariamente había en el origen, es evidente que esto no tiene nada en común con la hipótesis de una pretendida "simplicidad primitiva" que sin duda jamás ha existido (3); por otra parte, basta, para evitar todo equívoco a este respecto, observar que el monoteísmo puede incluir todos los posibles desarrollos acerca de la multiplicidad de los atributos divinos, y también que la angelología, que está estrechamente conectada con esta consideración de los atributos, tal como anteriormente hemos explicado, ocupa efectivamente un lugar importante en las formas tradicionales donde el monoteísmo se afirma de la manera más explícita y rigurosa.

No hay aquí pues ninguna incompatibilidad, e incluso la invocación de los ángeles, a condición de considerarlos únicamente como "intermediarios celestes", es decir, en definitiva, según lo que ya hemos expuesto, como representando o expresando tales o cuales aspectos divinos en el orden de la manifestación no-formal, es perfectamente legítima y normal con respecto al más estricto monoteísmo.

Debemos además señalar también, a este propósito, ciertos abusos del punto de vista "histórico" o supuestamente tal, tan caro a muchos de nuestros contemporáneos, y especialmente en lo que concierne a la teoría de los "préstamos" de la cual ya hemos tenido que hablar en diversas ocasiones. En efecto, muy a menudo hemos visto a algunos autores pretender, por ejemplo, que los hebreos no conocían la angelología antes de la cautividad de Babilonia y que la copiaron pura y simplemente de los Caldeos; hemos visto a otros sostener que toda angelología, allí donde se encuentre, tiene inevitablemente su origen en el Mazdeísmo.

Está claro que semejantes aserciones suponen implícitamente que no se trata más que de simples "ideas", en el sentido moderno y psicológico de la palabra, o de concepciones sin fundamento real, cuando, para nosotros como para todos aquellos que se sitúan en el punto de vista tradicional, se trata por el contrario del conocimiento de un determinado orden de realidad; no se ve del todo por qué tal conocimiento debería haber sido "copiado" por una doctrina de otra, mientras que se comprende bastante bien que ésta sea, igualmente y al mismo título, inherente tanto a una como a otra, porque ambas son expresiones de una sola y misma verdad. Conocimientos equivalentes pueden e incluso deben encontrarse en todas partes; y, cuando aquí hablamos de conocimientos equivalentes, queremos decir con ello que en el fondo se trata de los mismos conocimientos, aunque presentados y expresados de maneras diferentes para adaptarse a la particular constitución de tal o cual forma tradicional (5). Se puede decir en este sentido que la angelología o su equivalente, sea cual sea el nombre por el cual se le designe más especialmente, existe en todas las tradiciones; y, por ofrecer un ejemplo, apenas hay necesidad de recordar que los *Dêvas*, en la tradición hindú, son en realidad el equivalente exacto de los

ángeles en las tradiciones judía, cristiana e islámica. En todos los casos, digámoslo de nuevo, aquello de lo que se trata puede ser definido como siendo la parte de una doctrina tradicional que se refiere a los estados no-formales o supraindividuales de la manifestación, sea de una manera simplemente teórica, sea con vistas a una realización efectiva de estos estados (5). Es evidente que esto es algo que, en sí, no tiene la menor relación con un politeísmo cualquiera, incluso aunque, como hemos dicho, el politeísmo pueda no ser sino un resultado de su incomprensión; pero cuando quienes creen que existen tradiciones politeístas hablan de "préstamos" como aquellos de los que hemos ofrecido ejemplos hace un momento, parecen querer sugerir que la angelología no representaría sino una "contaminación" del politeísmo en el propio monoteísmo. Otro tanto valdría decir que, puesto que la idolatría puede surgir de una incomprensión de ciertos símbolos, el propio simbolismo no es más que un derivado de la idolatría; sería éste un caso totalmente similar, y pensamos que esta comparación basta plenamente para hacer aparecer todo el absurdo de tal manera de considerar las cosas.

Para terminar estas observaciones destinadas a completar nuestro anterior estudio, citaremos este pasaje de Jacob Boehme, quien, con la terminología que le es particular y con una forma quizá algo oscura, como a menudo ocurre en él, nos parece que expresa correctamente las relaciones entre los ángeles y los aspectos divinos: "La creación de los ángeles tiene un comienzo, pero las fuerzas con las cuales han sido creados jamás ha conocido principio, sino que asistieron al nacimiento del eterno comienzo... Han surgido del Verbo revelado, de la naturaleza eterna, tenebrosa, ígnea y luminosa, del deseo de la divina revelación, y han sido transformadas en imágenes "creaturadas" (es decir, fragmentadas en criaturas aisladas) (6). Y, en otro lugar, Boehme dice todavía: Cada príncipe angélico es una propiedad surgida de la voz de Dios, y lleva el gran nombre de Dios (7). A. K. Coomaraswamy, citando esta última frase y comparándola con diversos textos que se refieren a los "Dioses" tanto en la tradición griega como en la hindú, añade estas palabras que se adecúan completamente a lo que acabamos de exponer: "Apenas tenemos necesidad de decir que tal multiplicidad de Dioses no es un politeísmo, pues todos son los sujetos angélicos de la Suprema Deidad, de la cual extraen su origen y en la cual, como tan a menudo se nos recuerda, vuelven a ser uno (8)".

NOTAS:

* Publicado originalmente en *Etudes Traditionnelles*, París, octubre-noviembre de 1946.

(1). Hay "asociación" desde el momento en que se admite que cualquier cosa, fuera del Principio, posee una existencia que le pertenece particularmente; pero naturalmente, de aquí al politeísmo propiamente dicho, puede haber múltiples grados.

(2). Cuando se trata verdaderamente del Principio supremo, se debería, con todo rigor, hablar de "no dualidad", situándose la unidad, que por otra parte es su consecuencia inmediata, solamente en el nivel del Ser; pero esta distinción, siendo de la mayor importancia desde el punto de vista metafísico, no afecta para nada a lo que aquí hemos dicho, y, de la misma manera que podemos generalizar el sentido del término "monoteísmo", también podemos correlativamente, para simplificar el lenguaje, no hablar sino de unidad del Principio.

(3). Cf. *Le Régne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XI. Es bastante difícil comprender, por otra parte, cómo algunos pueden a la vez creer en la "simplicidad primitiva" y en el politeísmo original, y no obstante es así: es un curioso ejemplo más de las innumerables contradicciones de la mentalidad moderna.

(4). Hemos aludido anteriormente a las relaciones que existen entre la angelología y las lenguas sagradas de las diferentes tradiciones; éste es un ejemplo muy característico de la adaptación de que se trata.

(5). Se puede citar, como ejemplo del primer caso, la parte de la teología cristiana que se refiere a los ángeles (y, por otra parte, de manera más general, el exoterismo no puede naturalmente situarse aquí más que en el punto de vista teórico), y, como ejemplo del segundo, la "Kábala práctica" en la tradición hebrea.

(6). *Mysterium Magnum*, VIII, 1.

(7). *De Signatura Rerum*, XVI, 5. Con respecto a la primera creación, "surgida de la voz de Dios", cf. *Aperçus sur l'Initiation,* págs. 304-305.

(8). *What is Civilitation*? en Albert Schweitzer Festschrift. Coomaraswamy menciona también, a propósito de esto, la identificación que Filón establece entre los ángeles y las "Ideas" entendidas en sentido platónico, es decir, en suma, las "Razones Eternas" que están contenidas en el entendimiento divino, o, según el lenguaje de la teología cristiana, en el Verbo considerado en tanto que "lugar de los posibles".

Capítulo III: ESPIRITU E INTELECTO*

Se nos ha hecho observar que, mientras que a menudo se afirma que el espíritu no es otro que *Atmâ,* hay no obstante casos en que este mismo espíritu parece identificarse solamente con *Buddhi*; ¿no hay ahí algo contradictorio? No bastaría con ver en ello una simple cuestión de terminología, pues, si así fuera, uno podría muy bien no detenerse aquí y aceptar indistintamente los múltiples sentidos más o menos vagos y abusivos dados vulgarmente a la palabra "espíritu", mientras que, por el contrario, siempre nos hemos esforzado en descartarlos cuidadosamente; y la insuficiencia demasiado evidente de las lenguas occidentales, en lo que concierne a la expresión de las ideas de orden metafísico, no nos debe ciertamente impedir la adopción de todas las precauciones necesarias para evitar confusiones. Lo que justifica esos dos empleos de una misma palabra es, digámoslo de pasada, la correspondencia que existe entre diferentes "niveles" de realidad, y que hace posible la transposición de ciertos términos de uno a otro de estos niveles.

El caso de que se trata es en suma comparable al de la palabra "esencia", que también es susceptible de aplicarse de varias maneras diferentes. En tanto que es correlativa de "substancia", designa propiamente, desde el punto de vista de la manifestación universal, a *Purusha* considerado en relación con *Prakriti*; pero también puede ser transpuesta más allá de esta dualidad, y así es forzosamente cuando se habla de la "Esencia divina", incluso si, como ocurre lo más frecuentemente en Occidente, quienes emplean esta expresión no van en su concepción de la Divinidad más allá del Ser puro (1). Del mismo modo, se puede hablar de la esencia de un ser como complementaria de su substancia, pero también se puede designar como la esencia lo que constituye la realidad última, inmutable e incondicionada de este ser; y la razón está en que la primera no es en definitiva otra cosa que la expresión de la segunda con respecto a la manifestación. Ahora bien, si se dice que el espíritu de un ser es lo mismo que su esencia, puede también entenderse en cualquiera de estos dos sentidos; y, si uno se sitúa en el punto de vista de la realidad absoluta, el espíritu o la esencia no es ni puede ser evidentemente sino *Atmâ*. Pero es preciso señalar que *Atmâ,* comprendiendo en sí y *principialmente* toda realidad, no puede por ello mismo entrar en correlación con nada; así, desde el momento en que se trata de los principios constitutivos de un ser en sus estados condicionados, lo que se considera como espíritu, por ejemplo, en el ternario "espíritu, alma, cuerpo", no puede ser ya el *Atmâ* incondicionado, sino lo que en cierto modo lo representa de forma más directa en la manifestación.

Podríamos añadir que ya no es siquiera la esencia correlativa de la substancia, pues, si es verdad que es en relación con la manifestación como debe ser considerada, no está sin embargo en la manifestación; luego no podrá ser propiamente sino el primero y más elevado de todos los principios manifestados, es decir, *Buddhi.*

Es preciso también, desde el momento en que nos situamos en el punto de vista de un estado de manifestación tal como el estado individual humano, hacer aquí intervenir lo que podría llamarse una cuestión de "perspectiva": es así cómo, cuando hablamos de lo universal distinguiéndolo de lo individual, debemos en ello comprender no solamente a lo no-manifestado, sino también a todo lo que, en la propia manifestación, es de orden supra-individual, es decir, la manifestación no-formal, a la cual pertenece esencialmente *Buddhi*. Del mismo modo, al comprender la individualidad como tal el conjunto de los elementos psíquicos y corporales, no podemos designar sino como espirituales a los principios trascendentes con respecto a esta individualidad, el cual es precisamente además el caso de *Buddhi* o del intelecto; es la razón de que podamos decir, como a menudo hemos hecho, que, para nosotros, la intelectualidad pura y la espiritualidad son en el fondo sinónimos; y, por otra parte, el propio intelecto es susceptible también de una transposición del género de aquellas de las que se ha tratado anteriormente, puesto que en general no se advierte ninguna dificultad en hablar del "Intelecto divino". Indicaremos todavía a propósito de ello que, aunque los *gunas* sean inherentes a *Prakriti*, no puede considerarse a *sattwa* sino como una tendencia espiritual (o, si se prefiere, "espiritualizante"), puesto que es la tendencia que orienta al ser hacia los estados superiores; ésta es, en suma, una consecuencia de la misma "perspectiva" que hace aparecer a los estados supraindividuales como grados intermedios entre el estado humano y el estado incondicionado, a pesar de que, entre éste y un estado condicionado cualquiera, aunque sea el más elevado de todos, no haya realmente ninguna medida común.

Conviene insistir muy particularmente en la naturaleza esencialmente supra-individual del intelecto puro; por otra parte, sólo lo que pertenece a este orden puede ser verdaderamente llamado "trascendente", no pudiendo normalmente este término aplicarse sino a lo que está más allá del dominio individual. El intelecto jamás está por tanto individualizado; esto se corresponde aún con lo que se puede expresar, desde el punto de vista más especial del mundo corporal, diciendo que sean cuales puedan ser las apariencias, el espíritu jamás está realmente "encarnado", lo que por lo demás es igualmente cierto en todas las acepciones que de la palabra "espíritu" pueden legítimamente tomarse (2). Resulta de ello que la distinción existente entre el espíritu y los elementos de orden individual es mucho más profunda que todas aquellas que pueden establecerse entre estos últimos, y especialmente entre los elementos psíquicos y los corporales, es decir, entre los que respectivamente pertenecen a la manifestación sutil y a la manifestación grosera, que en suma no son sino modalidades de la manifestación formal (3).

Pero eso no es todo: no solamente *Buddhi,* en tanto que es la primera de las producciones de *Prakriti,* constituye el vínculo entre todos los estados de manifestación, sino que, por otro lado, si se consideran las cosas a partir del orden *principial*, aparece como el rayo luminoso directamente emanado del Sol espiritual, que es el propio *Atmâ*; se puede decir entonces que es también la primera manifestación de *Atmâ* (4), aunque debe quedar bien claro que, en sí, no pudiendo éste ser afectado o modificado por ninguna contingencia, permanece siempre no manifestado(5). Ahora bien, la luz es esencialmente una y de igual naturaleza tanto en el Sol como en sus rayos, que no se distinguen de él sino en modo ilusorio con respecto al propio Sol (aunque esta distinción no sea menos real para el ojo que percibe estos rayos, y que aquí representa al ser situado en la manifestación)(6); en razón de esta "con-naturalidad" esencial, *Buddhi* no es, pues, en definitiva más que la expresión misma de *Atmâ* en la manifestación. Este rayo luminoso que une a todos los estados entre sí es además simbólicamente representado como el "aliento" por el cual ellos subsisten, lo que, se observará, es estrictamente conforme al sentido etimológico de las palabras que designan al espíritu (sea el latín *spiritus* o el griego *pneuma)*; y, tal como ya hemos explicado en otras ocasiones, es propiamente el *sûtrâtmâ*, lo que significa entonces que en realidad es *Atmâ* mismo o, más precisamente, la apariencia que adopta *Atmâ* cuando, en lugar de no considerar más que el Principio supremo (que estaría así representado como el Sol conteniendo en sí mismo todos sus rayos en estado "indistinguido"), se consideran también los estados de manifestación, no siendo por otra parte esta apariencia, en tanto que parece dar al rayo una existencia distinta de su origen, sino debida al punto de vista de los seres que están situados en esos estados, pues es evidente que la "exterioridad" de éstos con respecto al Principio no puede ser más que puramente ilusoria.

La conclusión que inmediatamente resulta de ello es que, en tanto que el ser esté, no solamente en el estado humano, sino en un estado manifestado cualquiera, individual o supraindividual, no puede haber para él ninguna diferencia efectiva entre el espíritu y el intelecto, ni, en consecuencia, entre la espiritualidad y la intelectualidad verdaderas. En otros términos, para alcanzar el objetivo supremo y final, no hay otra vía para este ser más que el rayo mismo por el cual está unido al Sol espiritual; cualquiera que pueda ser la aparente diversidad de las vías que existen en el punto de partida, todas deben unificarse tarde o temprano en esa única vía "axial"; y, cuando el ser haya seguido ésta hasta el final, "entrará en su propio Sí-mismo", fuera del cual jamás ha sido más que ilusoriamente, puesto que este "Sí-mismo", al que analógicamente se designa como espíritu, esencia o con cualquier otro nombre, es idéntico a la Realidad Absoluta en la cual está todo contenido, es decir, al *Atmâ* supremo e incondicionado.

NOTAS :

* Artículo aparecido originalmente en "Etudes Traditionnelles", julio-agosto de 1947. Recopilado en *Mélanges,* París, 1976.

(1). El empleo del término *Purushottama*, en la tradición hindú, implica precisamente la misma transposición con respecto a lo que designa *Purusha* en su sentido más habitual.

(2). Incluso podría decirse que es esto lo que señala, de una manera absolutamente general, la distinción más clara e importante entre estas acepciones y los sentidos ilegítimos que muy a menudo son atribuidos a esta misma palabra.

(3). Es también la razón de que, en rigor, el hombre no pueda hablar de "su espíritu" del mismo modo que habla de "su alma" o de "su cuerpo", implicando el posesivo que se trata de un elemento que propiamente pertenece al "yo", es decir, de orden individual. En la división ternaria de los elementos del ser el individuo como tal está compuesto de alma y de cuerpo, mientras que el espíritu (sin el cual no podría por otra parte existir en modo alguno) es trascendente con respecto a él.

(4). *Cf. La Grande Triade*, pág. 80, nota 2.

(5). Es, según la fórmula upanishádica, "aquello por lo cual todo es manifestado, y que en sí mismo no es manifestado".

(6). Se sabe que la luz es el símbolo tradicional de la naturaleza del espíritu; hemos hecho notar en otro lugar que igualmente se encuentran, a este respecto, las expresiones de "luz espiritual" y de "luz inteligible", como si en cierto modo fueran sinónimas, lo que implica manifiestamente una asimilación entre el espíritu y el intelecto.

Capítulo IV: LAS IDEAS ETERNAS *

En el capítulo anterior hemos hecho notar, a propósito de la asimilación entre espíritu e intelecto, que no hay ninguna dificultad en hablar del "Intelecto divino", lo que evidentemente implica una transposición de este término más allá del dominio de la manifestación; pero este punto merece que nos detengamos en él, pues es aquí donde en definitiva se encuentra el fundamento mismo de la asimilación de que se trata. Observaremos entonces que, aún a este respecto, uno puede situarse en niveles diferentes, según se detenga en la consideración del Ser o de lo que está más allá del Ser; pero, por otra parte, es evidente que, cuando los teólogos consideran al Intelecto divino o al Verbo como el "lugar de los posibles", no tienen a la vista sino únicamente a las posibilidades de manifestación, que, como tales, están comprendidas en el Ser; la transposición que permite pasar de éste al Principio supremo ya no depende del dominio de la teología, sino sólo del de la metafísica pura.

Se podría cuestionar si hay identidad entre esta concepción del Intelecto divino y la del "mundo inteligible" de Platón, o, con otras palabras, si las "ideas" entendidas en sentido platónico son lo mismo que aquellas que están eternamente contenidas en el Verbo. En ambos casos, se trata de los "arquetipos" de los seres manifestados; sin embargo, puede parecer que, de manera inmediata al menos, el "mundo inteligible" corresponda al orden de la manifestación no-formal antes que al del Ser puro, es decir, que, según la terminología hindú, sería *Buddhi*, considerado en lo Universal, más bien que *Atmâ*, incluso con la restricción que implica para éste el hecho de sólo atenerse a la consideración del Ser. Está claro que ambos puntos de vista son perfectamente legítimos (1); pero si es así, las "ideas" platónicas no pueden ser propiamente llamadas "eternas", pues este término no podría aplicarse a nada que perteneciera a la manifestación, aunque fuera en su grado más elevado y más próximo al Principio, mientras que las "ideas" contenidas en el Verbo son necesariamente eternas como él, siendo todo lo que es de orden *principial* absolutamente permanente e inmutable y no admitiendo ninguna clase de sucesión (2). A pesar de ello, nos parece muy probable que el paso de uno a otro de estos puntos de vista debía de ser siempre posible para el propio Platón, como lo es en realidad; ya no insistiremos más en ello, prefiriendo dejar a otros el trabajo de examinar más atentamente esta última cuestión, cuyo interés en suma es más histórico que doctrinal.

Lo que es bastante extraño es que algunos parecen considerar a las ideas eternas como simples "virtualidades" con respecto a los seres manifestados de los que son los "arquetipos" *principiales*; hay aquí una ilusión que sin duda se debe ante todo a la vulgar distinción entre lo "posible" y lo "real", distinción que, como ya hemos explicado en otro lugar (3), no podría poseer el menor valor desde el punto de vista metafísico. Esta ilusión es tanto más grave cuanto que entraña una verdadera contradicción, y es difícil comprender que no se haga evidente; en efecto, no puede haber nada virtual en el Principio, sino, muy al contrario, la permanente actualidad de todo en un "eterno presente", y es esta misma actualidad lo que constituye el único fundamento real de toda existencia. Sin embargo, hay quienes llevan tan lejos el error que parecen no considerar a las ideas eternas sino como una especie de imágenes (lo que, notémoslo de pasada, implica todavía otra contradicción al pretender introducir algo formal hasta en el Principio), que no tienen ya con los propios seres una relación más efectiva que la que puede tener su imagen reflejada en un espejo; ésa es, propiamente hablando, una completa inversión de las relaciones entre el Principio y la manifestación, y la cosa es demasiado evidente como para tener necesidad de más amplias explicaciones. La verdad está con seguridad muy alejada de todas estas concepciones erróneas: la idea de que se trata es el principio mismo del ser, es decir, lo que conforma toda su realidad, y sin el cual no sería más que una pura nada; sostener lo contrario significa cortar toda unión entre el ser manifestado y el Principio, y, si al mismo tiempo se atribuye a este ser una existencia real, esta existencia, se quiera o no, no podrá sino ser independiente del Principio, de manera que, como ya hemos dicho en otra ocasión (4), se desemboca así inevitablemente en el error de la "asociación".

Desde el momento en que se reconoce que la existencia de los seres manifestados, con todo lo que tiene de realidad positiva, no puede ser más que una "participación" del ser *principial*, no podría subsistir la menor duda acerca de esto; si se admitiera a la vez esta "participación" y la pretendida "virtualidad" de las ideas eternas, aún habría otra contradicción más. De hecho, lo que

es virtual no es nuestra realidad en el Principio, sino solamente la conciencia que podemos tener de ella en tanto que seres manifestados, lo que evidentemente es muy distinto; y no es sino por la realización metafísica como puede hacerse efectiva esta conciencia de lo que es nuestro verdadero ser, fuera y más allá de todo "devenir", es decir, no la conciencia de algo que en cierto modo pasaría por ello de la "potencia" al "acto", sino más bien de lo que, en el sentido más absolutamente real que pueda haber, somos *principial* y eternamente.

Ahora, para relacionar lo que acabamos de decir de las ideas eternas con lo que se refiere al intelecto manifestado, es preciso naturalmente volver a la doctrina del *sûtrâtmâ*, sea cual sea por otra parte la forma en la cual se exprese, pues los diferentes simbolismos empleados tradicionalmente a este respecto son en el fondo perfectamente equivalentes. Así, retomando la representación a la cual ya hemos recurrido anteriormente, se podrá decir que el Intelecto divino es el Sol espiritual, mientras que el intelecto manifestado es un rayo del mismo (5); no puede haber más discontinuidad entre el Principio y la manifestación que la que hay entre el Sol y sus rayos (6). Es entonces por el intelecto como todo ser, en todos sus estados de manifestación, está directamente vinculado con el Principio, y ello porque el Principio, en tanto que contiene eternamente la "verdad" de todos los seres, no es él mismo sino el Intelecto divino (7).

NOTAS:

(*). *Études Traditionnelles*, sept. 1947. Recopilado en *Mélanges,* París, 1976.

(1). Quizá no deje de tener interés observar que la "idea" o el "arquetipo" considerado en el orden de la manifestación no-formal y en relación con cada ser se corresponde en el fondo, aunque bajo una forma de expresión diferente, con la concepción católica del "ángel guardián".

(2). No establecemos aquí ninguna distinción entre el dominio del Ser y lo que está más allá de éste, pues es evidente que las posibilidades de manifestación consideradas más especialmente en tanto que están comprendidas en el Ser no difieren realmente en nada de estas mismas posibilidades en tanto que están contenidas, con todas las demás, en la Posibilidad total; toda la diferencia está solamente en el punto de vista o en el "nivel" en el cual nos situemos, según se considere o no la relación entre estas posibilidades y la propia manifestación.

(3). Ver *Les Etats multiples de l'être*, cap. II.

(4). Ver "Las raíces de las plantas", en *Symboles de la Science Sacrée, cap. LXII.*

(5). Este rayo será por otra parte en realidad único en tanto que *Buddhi* sea considerado en lo Universal (y entonces es el "pie único del Sol", del que también se habla en la tradición hindú), pero se multiplicará indefinidamente en apariencia con respecto a los seres particulares (el rayo *sushumna* por el cual cada ser, en cualquier estado en que esté situado, está unido de manera permanente con el Sol espiritual).

(6). Son estos rayos los que, según el simbolismo que en otro lugar hemos expuesto, realizan la manifestación al "medirla" con su extensión efectiva a partir del Sol (ver *Le Régne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. III).

(7). En términos de la tradición islámica, *el-haqiqah* o la "verdad" de cada ser, sea cual sea, reside en el Principio divino en tanto que él mismo es *El-Haqq* o la "Verdad" en sentido absoluto.

Capítulo V: *ER-RÛH **

Según los datos tradicionales de la "ciencia de las letras", *Allâh* creó el mundo no por la *alif* que es la primera de las letras sino por la *ba* que es la segunda; y, en efecto, aunque la unidad sea el principio primero de la manifestación, es la dualidad la que ésta presupone de inmediato y entre cuyos términos será producida, como entre los dos polos complementarios de esta manifestación, representados por las dos extremidades de la *ba,* toda la multiplicidad indefinida de las existencias contingentes. Es, pues, la *ba* la que está propiamente al principio de la creación y ésta se realiza por ella y en ella, es decir, que es a la vez el "medio" y el "lugar", según los dos sentidos que tiene esta letra cuando se toma como la preposición. La *ba,* en este papel primordial, representa a *Er-Rûh,* el "Espíritu" que hay que entender como el Espíritu total de la Existencia universal y que se identifica esencialmente a la "Luz" *(En-Nûr);* se produce directamente por el "mandato divino" *(min amri 'Llah),* y, en cuanto se produce, es en cierto modo el instrumento por el que este "mandato" realizará todas las cosas que de este modo se ordenarán todas en relación con él (2); antes de él, no hay pues más que *el-amr,* afirmación del Ser puro y formulación primera de la Voluntad suprema, como antes de la dualidad no hay más que la unidad, o antes de la *ba* no hay más que la *alif.* Ahora bien, la *alif* es la letra "polar" *(qutbâniyah),*(3) cuya propia forma es la del "eje", según el cual se cumple la "orden" divina; *y* el extremo superior de la *alif* que es el "secreto de los secretos" *(sirr el-asrâr),* se refleja en el punto de la *ba* en tanto en cuanto este punto es el centro de la "circunferencia primera" *(ed-dhâirah el awwaliyah)* que limita y envuelve el dominio de la Existencia universal, circunferencia que, por lo demás, vista en simultaneidad en todas las direcciones posibles, es en realidad una esfera, la forma primordial y total de la que nacerán por diferenciación todas las formas particulares.

Si se considera la forma vertical de la *alif* y la forma horizontal de la *ba,* se ve que su relación es la de un principio activo y un principio pasivo; y esto es conforme a los temas de la ciencia de los números sobre la unidad y la dualidad, no sólo en la enseñanza pitagórica, que es la que más se conoce generalmente a este respecto, sino también en la de todas las tradiciones. Este carácter de pasividad es efectivamente inherente al doble papel de "instrumento" y de "medio" universal del que hemos hablado hace poco; asimismo, *Er-Rûh* es, en árabe, una palabra femenina; pero hay que tener cuidado de que, según la ley de la analogía, lo que es pasivo o negativo en relación con la Verdad divina *(El-Haqq)* se vuelve activo o positivo en relación con la creación *(El-Khalq).*(4) Es esencial considerar aquí estas dos caras opuestas pues de lo que se trata es, precisamente, si podemos expresarnos así, del "límite" mismo establecido entre *El-Haqq* y *El-Khalq,* "límite" por el que la creación está separada de su Principio divino y le está unida a la vez, según el punto de vista desde el que se considere; es pues, en otros términos, el *barzakh* por excelencia; (5) y*,* así como *Allâh* es "el Primero y el Último" *(El-awwal wa El-Akhir)* en el sentido absoluto, *Er-Rûh* es "el primero y el último" respecto a la creación.

Esto no quiere decir, por supuesto, que el término *Er-Rûh* no se tome a veces en acepciones más particulares, como la palabra "espíritu" o sus equivalentes más o menos exactos en otras lenguas; así es cómo, en ciertos textos coránicos particularmente, se ha podido pensar que se trataba ya de una designación de *Seyidnâ Jibraîl* ((Gabriel), ya de otro ángel a quien esta designación se aplicaría más especialmente; y todo esto puede sin duda ser verdad según los casos o según las aplicaciones que se hagan de ello pues todo lo que es participación o especificación del Espíritu universal, o lo que desempeña el papel de éste desde cierto punto de vista y en grados diversos, es también en un sentido relativo, comprendido el espíritu en tanto en cuanto reside en el ser humano o en cualquier otro ser particular. Sin embargo, hay un punto al que muchos comentaristas exotéricos parecen no prestar suficiente atención: cuando *Er-Rûh* es representado expresa y claramente al lado de los ángeles *(elmalâikah),* (6) ¿cómo sería posible admitir que simplemente se trata, en realidad de uno de éstos?. La interpretación esotérica es que se trata entonces de *Seyidnâ Mitatrûn* (el *Metatrón* de la Kábala hebrea); por otra parte, eso permite explicarse el equívoco que se produce a este respecto, ya que *Metatrón* es también representado como un ángel, aunque, al estar más allá del dominio de las existencias "separadas", sea verdaderamente otra cosa y más que un ángel; y eso, por lo demás, verdaderamente corresponde todavía al doble aspecto del *barzakh. (7)*

Otra consideración que concuerda por entero con esa interpretación es ésta: en la

representación del "Trono" *(El-Arsh), Er-Rûh* está colocado en el centro y este lugar es, en efecto, el de *Metatrón;* el "Trono" es el lugar de la "Presencia divina", es decir, de la *Shekinah* que en la tradición hebraica es el "paredro" o el aspecto complementario de *Metatrón.*

Por lo demás, incluso se puede decir que, en cierto modo, *Er-Rûh* se identifica con el "Trono" mismo pues éste, al rodear y envolver todos los mundos (de ahí el epíteto *El-Muhît* que se le da), coincide por eso con la "circunferencia primera" de la que hemos hablado anteriormente. (8) Se encuentran también aquí las dos caras del *barzakh:* en lo que se refiere a *El-Haqq,* es *Er-Rahmân* el que descansa sobre el "Trono"; (9) pero en lo que se refiere a *el-Khalq,* de algún modo, no aparece más que por refracción a través de *Er-Rûh,* lo que está en conexión directa con este *hadîth:* "El que me ve, ve la Verdad" *(man raanî faqad raa el-Haqq).* Este es, en efecto, el misterio de la manifestación profética;(10) y se sabe que, según la tradición hebraica igualmente, *Metatrón* es el agente de las "teofanías" y el principio mismo de la profecía, (11) lo que, expresado en lenguaje islámico, quiere decir que no hay otro más que *Er-Rûh el-mohammedijah,* en el que todos los profetas y los enviados divinos no son más que uno y que tiene, en el "mundo de abajo", su expresión última en el que es su "sello" *(Khâtam el-anbiâi wa´l-mursalîn),* es decir: que los reúne en una síntesis final que es el reflejo de su unidad *principial* en el "mundo de arriba" (en el que es *awwual Khalqi'Llah,* lo que es lo último en el orden manifestado siendo analógicamente lo primero en el orden *principial*), y que es así el "Señor de los primeros y de los últimos" *(seyid el-awwalîna wa´akhirîn).* Es así y sólo así como pueden comprenderse realmente, en un sentido profundo, todos los nombres y títulos del Profeta, que son en definitiva los mismos del "Hombre universal" *(El-Insân el-Kâmil),* totalizando finalmente en él todos los grados de la Existencia, como los contenía todos en él desde el principio: *alayhi çalatu Rabbil-Arshi daw,* ¡qué esté perpetuamente sobre él la plegaria del Señor del Trono!"

NOTAS:

(*). *Études Traditionnelles,* VIII-IX, 1938, p. 287-291.

(1). También por eso la *ba* o su equivalente es la letra inicial de los Libros Sagrados: la *Thorah* empieza por *Bereshith, el Qorân* por *Bismi' Lhah.* Aunque no se tenga actualmente el texto del Evangelio en una lengua sagrada, se puede al menos observar que la primera palabra del Evangelio de San Juan hebreo sería también *Bereshith.*

(2). Es de la raíz *amr* de la que deriva en hebreo el verbo *yâmer* empleado en el Génesis para expresar la acción creadora representada como la "palabra" divina.

(3). Como ya hemos indicado en otro lugares, *alif* = *Qutb* = 111, *(Un jeroglífico del Polo,* nº de mayo de 1937); añadamos que el nombre *Aâlâ,* "Muy alto", tiene también el mismo numero.

(4). Este doble aspecto corresponde, en cierto sentido, en la Kábala hebrea al de la *Shekinah,* femenina, y de *Metatrón,* masculino, tal como la continuación hará comprender mejor.

(5). Cf.T. Burckhardt, *Du "barzakh"* (número de diciembre, 1937). traducido al castellano en el libro "Símbolos", J. J. Olañeta Ed., Barcelona 1982) (N. del T.)

(6). Por ejemplo en la *Sûrat El-Qadr* (XCVII,4): *"Tanazzalu´l-malâikatu wa´r-rûhu ftâh..."*

(7). En ciertas fórmulas esotéricas, el nombre de *Er-Rûh* está asociado a los cuatro ángeles en relación con los cuales es, en el orden celeste, lo que es, en el orden terrestre, el Profeta en relación con los cuatro primeros *Kholafâ;* eso concuerda con *Mitatrûn* que, por lo demás, se identifica así claramente con *Er-Rûh' elmohammediyah.*

(8). Sobre el tema del "Trono" y de *Metatrón,* considerado desde el punto de vista de la Kábala y de la angelología hebraicas, Cf., Basilide *Notes sur le monde céleste* (número de julio 1934, p. 274-275), y *Les Anges* (número de febrero 1935, p. 70-88).

(9). Según este versículo de la *Sûrat Tahâ* (XX, 5): *"Er-Rahmânu al'arshi estawâ".*

(10). Se puede observar que de ese modo reúnen, en cierto modo, la condición de Profeta y la del *Avatâra* que proceden en sentido inverso uno de otro, partiendo la segunda de la consideración del principio que se manifiesta, mientras que la primera parte de la del "soporte" de esta manifestación (y el "Trono" es también el "soporte" de la Divinidad).

(11). Cf. *Le Roi du Monde,* p. 30-33.

Capítulo VI: LA *SHEKINAH* Y *METATRÓN*

Ciertos espíritus timoratos, y cuya comprehensión se halla extrañamente limitada por ideas preconcebidas, se han asustado por la designación misma de «Rey del Mundo», que han relacionado enseguida con la del *Princeps hujus mundi*, del cual se trata en el Evangelio. Cae por su propio peso que tal asimilación es completamente errónea y desprovista de fundamento; podríamos, para rechazarla, limitarnos a destacar simplemente que este título de «Rey del Mundo» se aplica corrientemente a Dios mismo en hebreo y en árabe (1).

Sin embargo, como puede dar pie a algunas observaciones interesantes, examinaremos con este propósito las teorías de la Kábala hebraica concernientes a los «intermediarios celestiales» las cuales, por otra parte, tienen una relación muy directa con el objeto principal del presente estudio.

Los «intermediarios celestiales» de los que se trata son la *Shekinah* y *Metatrón;* y diremos antes que nada que, en el sentido más general, la *Shekinah* es la «presencia real» de la Divinidad. Hay que señalar que los pasajes de la Escritura donde se la menciona muy especialmente son sobre todo aquellos donde se trata de la institución de un centro espiritual: la construcción del Tabernáculo, la edificación de los templos de Salomón y Zorobabel. Un centro como éste, constituido por condiciones regularmente definidas, debía ser en efecto el lugar de la manifestación divina, representado siempre como «Luz»; y es curioso señalar que la expresión de «lugar muy iluminado y muy regular», que la Masonería ha conservado, parece ser un recuerdo de la antigua ciencia sacerdotal que regía la construcción de los templos y que no era exclusiva de los judíos; más tarde volveremos sobre ello. No tenemos que entrar en el desarrollo de la teoría de las «influencias espirituales» (preferimos esta expresión a la palabra «bendiciones» para traducir la hebrea *berakoth,* tanto más cuanto ahí está el sentido que ha guardado muy claramente en árabe la palabra *baraka);* pero, incluso limitándose a ver las cosas desde este único punto de vista, sería posible explicarse la palabra de Elías Levita, que M. Vulliaud cuenta en su obra sobre *La Kábala Judía:* «Los Maestros de la Kábala tienen en cuanto a esto grandes secretos. »

La *Shekinah* se presenta bajo aspectos múltiples, entre los cuales hay dos principales, uno interno y otro externo; ahora bien, hay además, en la tradición cristiana, una frase que designa tan claramente como es posible estos dos aspectos: *«Gloria* in excelsis Deo, et in terra *Pax* hominibus bonae voluntatis.» Las palabras *Gloria* y *Pax* se refieren, respectivamente, al aspecto interno, con relación al Principio, y al aspecto externo, en consonancia con el mundo manifestado; y, si se consideran así estas palabras, se puede comprender inmediatamente por qué son pronunciadas por los Ángeles *(Malakim)* para anunciar el nacimiento del «Dios con nosotros» o «en nosotros» *(Emmanuel).* También se podría, para el primer aspecto, recordar las teorías de los teólogos sobre la «luz de gloria» en y por la cual se opera la visión beatífica *(in excelsis);* y, en cuanto al segundo, encontramos aquí la «Paz», a la cual hicimos alusión anteriormente, y que en su sentido esotérico está indicada en todas partes como uno de los atributos fundamentales de los centros espirituales establecidos en este mundo *(in terra).*

Por otro lado, el término árabe *Sakinah,* que evidentemente es idéntico al hebreo *Shekinah,* se traduce por «Gran Paz», lo que es el equivalente exacto de la *Pax Profunda* de los Rosacruces; y, de ese modo, se podría explicar, sin duda, lo que éstos entendían por el «Templo del Espíritu Santo», igual que se podría interpretar también, de una forma precisa, los numerosos textos evangélicos en los que se habla de la «Paz» (2), tanto más cuanto en «la tradición secreta que concierne a la *Shekinah* tendría alguna relación con la luz del Mesías». ¿Es sin intención que P. Vulliaud, cuando da esta última indicación (3), dice que se trata de la tradición «reservada a los que seguían el camino que llegaba al *Pardes»,* es decir, como lo veremos más tarde, al centro espiritual supremo?

Esto nos lleva aún a una observación relacionada: Vulliaud habla de un «misterio relativo al Jubileo» (4), lo que se relaciona en cierto sentido con la idea de «Paz», y, a propósito de esto, cita el texto del *Zohar* (III, *52 b):* «El río que sale del Edén lleva el nombre de *Iobel»,* así como el de Jeremías (XVII, 8): «Él extenderá sus raíces hacia el río», de donde resulta que la «idea central del Jubileo sea la remisión de todas las cosas a su estado original». Está claro que se trata de esta vuelta al «estado primordial» que consideran todas las tradiciones y en la cual hemos tenido la ocasión de insistir un poco en nuestro estudio sobre el *Esoterismo de Dante;* y cuando se añade

que «el retorno de todas las cosas a su primer estado marcará la era mesiánica», los que hayan leído este estudio podrán recordar lo que allí dijimos sobre las relaciones del «Paraíso Terrestre» y de la «Jerusalén Celestial». Por otro lado, a decir verdad, lo que se trata en todo esto siempre es, en distintas fases de la manifestación cíclica, el *Pardes,* el centro de este mundo, que el simbolismo tradicional de todos los pueblos compara con el corazón, centro del ser, y «residencia divina» *(Brahma-pura* en la tradición hindú), así como el Tabernáculo que es la imagen y que, por esta razón, es llamado en hebreo *mishkan* o «habitación de Dios», palabra cuya raíz es la misma que la de *Shekinah.*

Desde otro punto de vista, la *Shekinah* es la síntesis de los *Sefiroth;* ahora bien, en el árbol sefirótico, la «columna de la derecha» es el lado de las Misericordia y la «columna de la izquierda» es el lado del Rigor (5); por consiguiente, debemos reencontrar estos dos aspectos en la *Shekinah,* y podemos observar en seguida, para relacionar esto con lo que precede, que, en cierto modo al menos, el Rigor se identifica con la Justicia, y la Misericordia, con la Paz (6).

«Si el hombre peca y se aleja de la *Shekinah,* cae bajo el poder de las potencias *(Sarim)* que dependen de la Severidad, y entonces a la *Shekinah* se la llama «mano de Rigor» (7), lo que recuerda inmediatamente al bien conocido símbolo de «la mano de Justicia»; pero al contrario, si el hombre se acerca a la *Shekinah* se libera, y la *Shekinah* es la «mano derecha» de Dios, es decir, que la «mano de Justicia» se convierte pues en la «mano bendita» (8). Son los misterios de la «Casa de la Justicia» *(Beith-Din),* que son una designación más del centro espiritual supremo (9); apenas es necesario señalar que los dos lados que acabamos de examinar son aquellos en los que se reparten los elegidos y los condenados en las representaciones cristianas del «Juicio Final». Igualmente se podría establecer una comparación con las dos vías que los Pitagóricos simbolizaban con la letra Y, y que representaba de una forma exotérica el mito de Hércules entre la Virtud y el Vicio; con las dos puertas celestial e infernal, que entre los Latinos estaban asociadas al simbolismo de *Janus;* con las dos fases cíclicas ascendente y descendente (10) que, entre los Hindúes, se relacionan igualmente con el simbolismo de *Ganesha* (11). En fin, es fácil comprender de ese modo lo que quieren decir verdaderamente expresiones como las de «intención recta» que volveremos a encontrar a continuación, y de «buena voluntad» («Pax *hominibus bonae voluntatis»,* y los que tienen un conocimiento de los distintos símbolos a los que acabamos de hacer alusión verán que no es sin razón que la fiesta de Navidad coincida con la época del solsticio de invierno), cuando se tiene el cuidado de dejar de lado todas las interpretaciones externas, filosóficas y morales a las que han dado lugar desde los estoicos hasta Kant.

«La Kábala da a la *Shekinah* un paredro que porta nombres idénticos a los suyos, que posee en consecuencia los mismos caracteres» (12), y que naturalmente tiene tantos aspectos diferentes como la misma *Shekinah;* su nombre es *Metatrón,* y este apelativo es numéricamente equivalente al de *Shaddai* (13), «el Todopoderoso» (que se dice ser la denominación del Dios de Abraham). La etimología de la palabra *Metatrón* es muy incierta, entre las diversas hipótesis que han sido lanzadas a este respecto; una de las más interesantes es la que le hace derivar del *Mitra* caldeo, que significa lluvia, y que también tiene por su raíz cierta relación con la «luz». Si esto es así, no habría que creer que la similitud con el *Mitra* hindú y zoroastriano constituya una razón suficiente para admitir que haya ahí un préstamo del Judaísmo a doctrinas extranjeras, pues no es de una forma externa como conviene examinar las relaciones que existen entre las distintas tradiciones; y diremos otro tanto en lo que concierne al papel atribuido a la lluvia en casi todas las tradiciones, en tanto que símbolo del descenso de las «influencias espirituales» del Cielo sobre la Tierra. A propósito de esto, señalemos que la doctrina hebraica habla de un «rocío de Luz» que mana del «Árbol de la Vida» y por el cual debe operarse la resurrección de los muertos, así como de una "efusión de rocío" que representa la influencia celeste comunicándose a todos los mundos, lo que recuerda singularmente el simbolismo alquímico y rosicruciano.

«El término *Metatrón* comporta todas las acepciones de guardián, de Señor, de enviado, de mediador»; es el «autor de las teofanías en el mundo sensible» (14); es «el Ángel de la Faz» y también «el Príncipe del Mundo» *(Sâr ha-ôlam),* y por esta última designación puede verse que no nos hemos alejado mucho de nuestro tema. Para emplear el simbolismo tradicional que previamente hemos explicado, diremos de buen grado que, así como el jefe de la jerarquía iniciática es «el Polo Terrestre», *Metatrón* es el «Polo Celestial»; y éste tiene un reflejo en aquél, con el cual está en relación directa según el «Eje del Mundo». «Su nombre es *Mikael,* el Gran Sacerdote que es holocausto y oblación ante Dios, y todo lo que los israelitas hacen en la tierra se

realiza según los prototipos de lo que acontece en el mundo celestial. El Gran Pontífice aquí abajo lo simboliza *Mikael,* Príncipe de la Clemencia... En todos los pasajes donde la Escritura habla de la aparición de *Mikael,* se está tratando de la Gloria de la *Shekinah»*(15). Lo que aquí se ha dicho de los israelitas se puede decir igualmente de todos los pueblos poseedores de una tradición verdaderamente ortodoxa; con mayor motivo debe decirse de los representantes de la tradición primordial de la que las demás derivan y a la que están subordinadas; y esto se halla en relación con el simbolismo de la «Tierra Santa», imagen del mundo celeste, al cual ya hemos hecho alusión. Por otro lado, según lo que hemos dicho anteriormente, *Metatrón* no sólo tiene el aspecto de la Clemencia, sino también el de la Justicia; no es sólo el «Gran Sacerdote» *(Kohen hagadol),* sino también «el Gran Príncipe» *(Sâr ha-gadol)* y el «jefe de las milicias celestes», es decir, que en él está el principio del poder real, tanto como el del poder sacerdotal o pontifical, al cual corresponde propiamente la función de «mediador». Es preciso señalar, además, que *Melek,* «Rey», y *Maleak,* «ángel» o «enviado», no son en realidad más que dos formas de una sola y misma palabra; además, *Malaki,* «mi enviado» (es decir, el enviado de Dios, o "el ángel en el cual está Dios", *Maleak ha-Elohim),* es el anagrama de *Mikael* (16).

Es conveniente añadir que si *Mikael* se identifica con *Metatrón* como acabamos de ver, no representa, sin embargo, más que un aspecto; al lado de la cara luminosa hay una oscura, y ésta está representada por *Samael,* que es llamado igualmente *Sâr haôlam;* volvemos aquí al punto de partida de estas consideraciones. En efecto, es este último aspecto, y aquél solamente, lo que es «el genio de este mundo» en un sentido inferior, el *Princeps hujus mundi* del que habla el Evangelio; y sus relaciones con *Metatrón,* el cual es como la sombra, justifican el uso de una misma designación en un doble sentido, al mismo tiempo que hacen entender por qué el número apocalíptico 666, el «Número de la Bestia», es también un número solar (17). Por otra parte, según San Hipólito (18), «El Mesías y el Anticristo» tienen ambos por emblema el «León», que es una vez más un símbolo solar; y podría hacerse la misma observación de la serpiente (19) y de muchos otros símbolos; desde el punto de vista kabalístico se trata aquí de las dos caras opuestas de *Metatrón,* del que tratamos aquí; no tenemos que extendernos en las teorías que se podrían formular, de manera general, sobre este doble sentido de los símbolos, pero solamente diremos que la confusión entre el aspecto luminoso y tenebroso constituyen propiamente «el satanismo»; y es esta confusión, precisamente, la que cometen involuntariamente sin duda y por simple ignorancia (lo que es una excusa y no una justificación) quienes creen descubrir un significado infernal en la designación de «Rey del Mundo» (20).

NOTAS:

(1). Hay, además, una gran diferencia de sentido entre «el Mundo» y «este mundo», hasta tal punto, que en ciertas lenguas existen para designarlos dos términos completamente distintos: así, en árabe, el «Mundo» es *el-âlam,* mientras que «este mundo» es *ed-dunyâ.*

(2). Está claramente explicitado, en el Evangelio mismo, que de lo que se trata no es la Paz en el sentido como lo entiende el mundo profano *(San Juan,* XIV, 27).

(3). *La Kabbale juive*, t. 1, p. 503.

(4). *Ibid.*, t. 1, pág. 506-507.

(5). Un simbolismo comparable está expresado en la figura medieval del «árbol de los vivos y de los muertos», que tiene, además, una relación muy clara con la idea de «posteridad espiritual»; es preciso señalar que el árbol sefirótico también está considerado como identificado con «el Árbol de la Vida».

(6). Según el *Talmud,* Dios tiene dos sedes, la de la Justicia y la de la Misericordia; estas dos sedes corresponden también al «Trono» y a la «Silla» de la tradición islámica. Esto divide, por otra parte, los nombres divinos *çifâtiyah,* es decir, quienes expresan unos atributos propiamente dichos de *Allah,* en «nombres de majestad» *(jalâliyah)* y «nombres de belleza» *(jamâliyah),* lo que responde una vez más a una distinción del mismo orden.

(7). *La Kabbale juive,* t. 1, p. 507.

(8). Según San Agustín y diversos autores Padres de la Iglesia, la mano derecha representa del mismo modo a la Misericordia o a la Bondad, mientras que la mano izquierda, en Dios sobre todo, es el símbolo de la Justicia. La «mano de Justicia» es uno de los atributos corrientes de la realeza; la «mano bendita» es un signo de la autoridad sacerdotal, y ha sido tomado a veces como símbolo de Cristo. Esta figura de la «mano que bendice» se halla en ciertas monedas galas, del mismo modo que la esvástica, a veces con brazos curvos.

(9). Este centro, o uno cualquiera de los que están constituidos a su imagen, puede describirse simbólicamente a la vez como un templo (aspecto sacerdotal, correspondiente a la Paz) y como un palacio y un tribunal (aspecto real correspondiente a la Justicia).

(10). Se trata de las dos mitades del ciclo zodiacal, que se encuentra frecuentemente representado en la portada de las iglesias de la Edad Media con una disposición que le da manifiestamente el mismo significado.

(11). Todos los símbolos que enumeramos aquí exigirían ser largamente explicados; tal vez lo hagamos algún día en otro estudio.

(12). *La Kabbale juive,* t 1, pág. 497-498.

(13). El número de cada uno de estos nombres, obtenido por la suma de los valores de las letras hebraicas del que está formado, es 314.

(14). *La Kabbale juive,* t 1 pág. 492 y 499.

(15). *Ibid. ,* t. I, pág. 500-501.

(16). Esta última observación recuerda naturalmente estas palabras: «*Benedictus qui venit in nomine Domini*»; éstas son aplicadas al Cristo, que el *Pastor de Hermas* asimila precisamente a *Mikael* de una manera que puede parecer bastante extraña, pero que no debe extrañar a quienes comprenden la relación que existe entre el Mesías y la *Shekinah.* Cristo también es llamado «Príncipe de Paz» y es al mismo tiempo "Juez de los vivos y de los muertos".

(17). Este número se forma con el nombre de *Sorath,* «demonio del Sol», y como tal opuesto al ángel *Mikael;* más adelante veremos otro significado.

(18). Citado por P. Vuliaud, *La Kabbale juive,* t. II, p. 373.

(19). Los dos aspectos opuestos están figurados especialmente por las dos serpientes del caduceo; en la iconografía cristiana están reunidas en la «amfisbena», la serpiente de dos cabezas, representando una a Cristo y otra a Satanás.

(20). Señalemos una vez más que el «Globo del Mundo», enseña del poder Imperial o de la monarquía universal, frecuentemente se encuentra colocado en la mano de Cristo, lo que muestra, además, que es el emblema de la autoridad espiritual tanto como el del poder temporal.

Capítulo VII: LA CADENA DE LOS MUNDOS*

Se dice en la *Bhagavad-Gîtâ* "En Mí todas las cosas (1) están ensartadas como una hilera de perlas en un hilo".(2) Se trata aquí del simbolismo del *sûtrâtmâ,* del cual ya hemos hablado en otras ocasiones: es el *Atmâ* que, como un hilo *(sûtra),* penetra y une entre sí todos los mundos, a la vez que es también el "hálito" que, según los textos, los sostiene y hace subsistir y sin el cual no podrían tener realidad alguna ni existir en ningún modo. Hablamos aquí de los mundos situándonos desde el punto de vista "macrocósmico", pero es claro que podrían igualmente encararse, desde el punto de vista "microcósmico", los estados de manifestación de un ser, y que el simbolismo sería exactamente el mismo en una y otra de estas aplicaciones.

Cada mundo, o cada estado de existencia, puede representarse por una esfera que el hilo atraviesa diametralmente, de modo que constituya el eje que une los dos polos de la esfera; se ve así que el eje de este mundo no es, propiamente hablando, sino un segmento del eje mismo de la manifestación universal íntegra, y de ese modo se establece la continuidad efectiva de todos los estados incluidos en esa manifestación. Antes de adentramos en el examen de este simbolismo, debemos disipar ante todo una confusión harto molesta acerca de lo que en tal representación debe considerarse como lo "alto" y lo "bajo": en el dominio de las apariencias "físicas", si se parte de un punto cualquiera de la superficie esférica, lo "bajo" es siempre la dirección que va hacia el centro de la esfera; pero se ha observado que esta dirección no se detiene en el centro, sino que se continúa desde él hacia el punto opuesto de la superficie, y después más allá de la esfera misma, y se ha creído poder decir que el descenso debía proseguirse de la misma manera, de donde se ha querido concluir que no solo habría un "descenso hacia la materia", es decir, en lo que concierne a nuestro mundo, hacia lo que de más burdo hay en el orden corpóreo, sino también un "descenso hacia el espíritu" (3), de modo que, si hubiera de admitirse tal concepción, el espíritu mismo tendría un aspecto "maléfico".

En realidad, las cosas deben encararse de muy otra manera: en tal figuración el centro es el punto más bajo (4), y, más allá de éste, no se puede sino ascender, como Dante fue subiendo desde el Infierno siguiendo la misma dirección en la cual se había efectuado primero su descenso, o por lo menos lo que parece ser geométricamente la misma dirección (5), ya que la montaña del Paraíso terrestre se halla situada, en su simbolismo espacial, en los antípodas de Jerusalén.(6) Por lo demás, basta reflexionar un instante para advertir que de otro modo la representación no sería coherente, pues no estaría acorde en modo alguno con el simbolismo de la pesantez, cuya consideración es aquí particularmente importante, y además, ¿cómo lo que es lo "bajo" para un punto de la esfera podría ser al mismo tiempo lo "alto" para el punto diametralmente opuesto a aquél, y cómo se presentarían entonces las cosas si, al contrario, se hubiese partido de este último punto? (7). Sólo es verdad que el punto de detención del descenso no se sitúa en el orden corpóreo, pues existe, real y verdaderamente, un "infracorpóreo" en las prolongaciones de nuestro mundo; pero este "infracorpóreo" es el dominio psíquico inferior, que no sólo no podría asimilarse a nada espiritual, sino que inclusive es precisamente lo más alejado de toda espiritualidad, a tal punto que parecería en cierto modo ser su contrario en todos los respectos, si cupiera decir que el espíritu tiene un contrario; la confusión que acabamos de señalar no es, pues, en definitiva, sino un caso particular de la harto difundida confusión entre lo psíquico y lo espiritual. (8)

A lo que acabamos de decir solo podría objetarse que, si los estados de existencia manifestada se hallan jerarquizados, es decir, que hay entre ellos estados superiores e inferiores, hay también, por el "hilo" mismo que los une, una dirección hacia lo alto y una dirección opuesta hacia lo bajo. Esto es verdad en cierto sentido, pero debe agregarse ante todo que tal distinción no afecta en modo alguno al *sûtrâtmâ,* el cual es doquiera y siempre idéntico a sí mismo, cualquiera que fuere la naturaleza o cualidad de los estados a los cuales penetra y sostiene; y luego, ello concierne al encadenamiento mismo de los mundos y no a cada uno de estos mundos considerado aparte, aislado de los otros. En efecto, cualquiera de estos mundos, en toda la extensión de que es capaz, no constituye sino un elemento infinitesimal en el conjunto de la manifestación universal, de modo que, en estricto rigor, debería considerarse su representación como reducida a un punto; se podría también, aplicando el simbolismo geométrico de los sentidos vertical y horizontal, figurar los mundos por una serie indefinida de discos horizontales ensartados en un eje vertical (9); de todas maneras, se ve así que, en los límites de cada mundo, el eje no puede ser verdaderamente alcanzado sino en un solo punto, y, por consiguiente, solamente saliendo de esos límites puede

considerarse sobre el eje un "alto" y un "bajo" o una dirección descendente.

Podemos agregar aún otra observación: el eje de que se trata es asimilable, según otro simbolismo del cual hemos hablado ya, al "séptimo rayo" del sol; si se representa un mundo por una esfera, dicho eje no debería ser en realidad ninguno de los diámetros de esta esfera, pues, si se consideran los tres diámetros ortogonales que forman los ejes de un sistema de coordenadas tridimensionales, las seis direcciones opuestas dos a dos que ellos determinan no son sino los otros seis rayos del sol; el "séptimo rayo" debería ser igualmente perpendicular a todos ellos, pues solo él, en cuanto eje de la manifestación universal, es lo que podría llamarse la vertical absoluta, con respecto a la cual los ejes de coordenadas del mundo considerado son todos relativamente horizontales. Es evidente que esto no es geométricamente representable (10) lo que muestra que toda representación es forzosamente inadecuada; por lo menos, el "séptimo rayo" no puede representarse sino por un solo punto, que coincide con el centro mismo de la esfera; y esto indica también que, para todo ser encerrado en los límites de determinado mundo, es decir, en las condiciones especiales de determinado estado de existencia, el eje mismo es verdaderamente "invisible" y sólo puede percibirse de él el punto que es su "vestigio" en ese mundo. Por lo demás, es evidente que esta última observación, necesaria para que el simbolismo del eje y de sus relaciones con los mundos por él unidos pueda concebirse del modo más completo posible, no impide en modo alguno que, de hecho, la "cadena de los mundos" se represente lo más a menudo, según lo hemos dicho al comienzo, por una serie de esferas (11) ensartadas al modo de las perlas de un collar (12); y, a decir verdad, no sería posible sin duda dar otra figuración sensible.

Lo que importa destacar aún es que la "cadena" no puede ser recorrida en realidad sino en un solo sentido, correspondiente a lo que hemos denominado la dirección ascendente del eje; esto es particularmente claro cuando se utiliza el simbolismo temporal, asimilando los mundos o estados de existencia a ciclos sucesivos, de tal manera que, con relación a un estado cualquiera, los ciclos anteriores representan los estados inferiores, y los ciclos posteriores los estados superiores, lo que implica que su encadenamiento debe concebirse como irreversible. Por otra parte, esta irreversibilidad está igualmente implicada en la concepción de dicho encadenamiento como dotado de un carácter propiamente "causal" -aunque ésta supone esencialmente la simultaneidad y no ya la sucesión-, pues, en una relación de causa a efecto, los dos términos no pueden invertirse nunca; y, en el fondo, la noción de un encadenamiento causal constituye el verdadero sentido de lo que simbólicamente se traduce por las apariencias de una sucesión cíclica, respondiendo siempre el punto de vista de la simultaneidad a un orden de realidad más profundo que el de la sucesión.

La "cadena de los mundos" se figura generalmente en forma circular (13), pues, si cada mundo se considera como un ciclo y se simboliza como tal por una figura circular o esférica, la manifestación íntegra, que es el conjunto de todos los mundos, aparece en cierto modo, a su vez, como un "ciclo de ciclos". Así, la cadena no sólo podrá ser recorrida de modo continuo desde su origen hasta su fin, sino que podrá luego serlo de nuevo, y siempre en el mismo sentido, lo que corresponde, por otra parte, en el despliegue de la manifestación, a otro nivel que aquel en que se sitúa el simple paso de un mundo a otro (14), y, como ese recorrido puede proseguirse indefinidamente, la indefinidad de la manifestación misma está expresada así de modo aún más sensible. Empero, es esencial agregar que, si la cadena se cierra (15), el punto mismo de cierre no es en modo alguno comparable a sus otros puntos, pues no pertenece a la serie de los estados manifestados; el origen y el fin se juntan y coinciden, o más bien no son en realidad sino una misma cosa, pero no puede ser así sino porque se sitúan, no en un nivel cualquiera de la manifestación, sino más allá de ésta, en el Principio mismo. (16)

En las diversas formas tradicionales, el símbolo más corriente de la "cadena de los mundos" es el rosario; y haremos notar ante todo, a este respecto, en conexión con lo que decíamos al comienzo sobre el "hálito" que sustenta los mundos, que la fórmula pronunciada sobre cada cuenta corresponde, en principio por lo menos si no siempre de hecho, a una respiración, cuyas dos fases simbolizan respectivamente, como es sabido, la producción de un mundo y su reabsorción.

El intervalo entre dos respiraciones, correspondiente, como es natural, al paso de una a otra cuenta, representa por eso mismo un *pralaya* ['disolución']; el sentido general de este simbolismo es, pues, bastante claro, cualesquiera fueren, por lo demás, las formas particulares que puede revestir según los casos. Debe notarse también que el elemento más esencial, en realidad, es

aquí el hilo que une las cuentas; esto puede parecer inclusive harto evidente, pues no puede haber rosario si no hay ante todo ese hilo en el cual las cuentas vienen después a insertarse "como las perlas de un collar". Si es necesario, empero, llamar la atención sobre ello, se debe a que, desde el punto de vista externo, se ven más bien las cuentas que el hilo; y esto mismo es muy significativo, puesto que las cuentas representan la manifestación, mientras que el *sûtrâtmâ,* representado por el hilo, es en sí mismo nomanifestado.

En la India, el rosario se denomina *aksha-mâlâ* o 'guirnalda de *aksha'* (y también *aksha-sûtra);* pero, ¿qué ha de entenderse por *aksha?* Esta cuestión, a decir verdad, es bastante compleja (17); la raíz verbal *aksh-,* de la cual deriva esa palabra, significa 'alcanzar', 'penetrar.', 'atravesar', de donde, para *aksha,* el sentido primero de 'eje'; y, por otra parte, *aksha* y el latín *axis,* 'eje', son manifiestamente idénticos. Se puede ver inmediatamente aquí, remitiéndose a las consideraciones ya expuestas, una relación directa con la significación esencialmente "axial" del *sûtrâtmâ;* pero, ¿cómo es que el *aksha* ha llegado a designar, no ya el hilo, sino las cuentas mismas del rosario? Para comprenderlo, es menester darse cuenta de que, en la mayoría de sus aplicaciones secundarias, esa designación, la del eje mismo, ha sido en cierto modo transferida (por un paso, podría decirse, del sentido activo al pasivo) a aquello. atravesado por él, y más en particular a su punto de penetracion. Así, por ejemplo, *aksha* es el "ojo" de una rueda, es decir, su 'cubo' (18); y la idea de 'ojo' (sentido que *aksha* tiene a menudo, sobre todo en sus compuestos) nos reconduce a la concepción simbólica del eje como "rayos solares" que iluminan el mundo al penetrarlo. *Aksha* es también el 'dado', aparentemente a causa de los "ojos" o puntos con que se marcan sus caras (19); y es igualmente el nombre de una especie de grano con que se hacen ordinariamente los rosarios, porque la perforación de las cuentas es también un "ojo" destinado precisamente a dejar pasar el hilo "axial". (20) Esto, por otra parte, confirma lo que decíamos antes acerca de la importancia primordial del hilo axial en el símbolo de la "cadena de los mundos", pues de él, en suma, las cuentas de que aquélla se compone reciben secundariamente su designación, así como, podría decirse, los mundos no son realmente "mundos" sino en cuanto penetrados por el *sûtrâtmâ.* (21)

El número de cuentas del rosario varía según las tradiciones, e incluso puede variar según ciertas aplicaciones especiales; pero, en las formas orientales por lo menos, es siempre un número cíclico: así, particularmente, en la India y el Tíbet ese número es por lo común 108. En realidad, los estados que constituyen la manifestación universal son en multitud indefinida, pero es evidente que esta multitud no podría representarse adecuadamente en un símbolo de orden sensible como aquel de que aquí se trata, y es forzoso que las cuentas sean en número definido. (22) Siendo así, un número ciclico conviene, naturalmente, para una figura circular como la aquí considerada, la cual representa por sí misma un ciclo o más bien, según decíamos anteriormente, un "ciclo de ciclos".

En la tradición islámica, el número de cuentas es 99, número también "circular" por su factor 9, y en este caso referido además a los nombres divinos (23); puesto que cada cuenta representa un mundo, esto puede ser referido igualmente a los ángeles considerados como "rectores de las esferas" (24) representando o expresando en cierto modo cada uno un atributo divino (25), el cual estará así más particularmente vinculado con aquel de entre los mundos del cual ese ángel es el "espíritu". Por otra parte, se dice que falta una cuenta para completar la centena (lo que equivale a reducir la multiplicidad a la unidad), ya que 99 = 100-1, y que ese grano, que es el referido al "Nombre de la Esencia" *(Ismu-dh-Dhât),* no puede encontrarse sino en el Paraíso (26); y es éste un punto que requiere aún algunas explicaciones.

Sabido es que la palabra sánscrita *loka,* 'mundo', está etimológicamente en relación con la luz y la vista y, por consiguiente, también con el simbolismo del "ojo" y del "rayo solar". El número 100, como 10, del cual es el cuadrado, -no puede referirse normalmente sino a una medida rectilínea y no a una circular (27), de modo que no puede contárselo sobre la circunferencia misma de la "cadena de los mundos"; pero la unidad que falta corresponde precisamente a lo que hemos llamado el punto de unión de los extremos de esa cadena, punto que, recordómoslo una vez más, no pertenece a la serie de los estados manifestados. En el simbolismo geométrico, ese punto, en lugar de estar sobre la circunferencia que representa el conjunto de la manifestación, estará en el centro mismo de ella, pues el retorno al Principio se figura siempre como un retorno al centro. (28) El Principio, en efecto, no puede aparecer en cierto modo en la manifestación sino por sus atributos, es decir, según el lenguaje de la tradición hindú, por sus aspectos "no-supremos", que son, podría decirse también, las formas revestidas por el *sûtrâtmâ* con respecto a los diferentes

mundos que atraviesa (aunque, en realidad, el *sûtrâtmâ* no sea en modo alguno afectado por esas formas, qúe no son en definitiva sino apariencias debidas a la manifestación misma); pero el Principio en sí, es decir, el "Supremo" *(Paramâtmâ,* y no ya *sûtrâtmâ),* o sea la "Esencia" encarada como absolutamente independiente de toda atribución o determinación, no podría considerarse como entrando en relación con lo manifestado, así fuera en modo ilusorio, aunque la manifestación procede y depende de él enteramente en todo lo que ella es, sin lo cual no tendría grado alguno de realidad (29): la circunferencia no existe sino por el centro; pero el centro no depende de la circunferencia de ninguna manera ni en ningún respecto. El retorno al centro, por lo demás, puede encararse en dos niveles diferentes, y el simbolismo del "Paraíso", del cual hablábamos hace poco, es igualmente aplicable en uno y otro caso: si en primer término se consideran solamente las modalidades múltiples de determinado estado de existencia, como el humano, la integración de estas modalidades culminará en el centro de ese estado, el cual es efectivamente el Paraíso *(el-Djannah)* entendido en su acepción más inmediata y literal; pero no es éste aún sino un sentido relativo, y, si se trata de la totalidad de la manifestación, es menester, para estar liberado dé ella sin residuo alguno de existencia condicionada, efectuar una transposición del centro de un estado al centro del ser total, que es propiamente lo que se designa por analogía como el "Paraíso de la Esencia" *(Djánnatu-dh-Dhât).* Agreguemos que, en este último caso, la "centésima cuenta" del rosario es, a decir verdad, la única que subsiste, pues todas las demás han sido finalmente reabsorbidas en ella: en la realidad absoluta, en efecto, no hay ya lugar para ninguno de los nombres que expresan "distintivamente" la multiplicidad de atributos en la unidad de la Esencia; no hay nada sino *Allâh,* exaltado *'ammâ yasifûn,* es decir, allende todos los atributos, los cuales son solamente, de la Verdad divina, los aspectos refractados que los seres contingentes, como tales, son capaces de concebir y expresar.

NOTAS:

(*). Publicado en Études Traditionnelles, junio-julio y agosto de 1946. Recopilado en *Symboles de la Science Sacrée.* Capítulo LXI.

(1). *Sârvam Idâm,* 'ese todo', es decir, la totalidad de la manifestación, que comprende todos los mundos y no solo "todo cuanto hay en este mundo", como se dice en una traducción recientemente publicada *"d´aprés Shri Aurobindo".*

(2). *Bhagavad-Gîtâ,* VII, 7.

(3). R. P. V. Poucel, *La Parabole du Monde, p.* III. El abuso que harto a menudo se hace en nuestros días de las palabras "espíritu" y "espiritual" tiene ciertamente algo que ver con esa mala inteligencia; pero habría sido necesario precisamente denunciar el abuso en vez de parecer aceptarlo y sacar así consecuencias erróneas.

(4). Es, al contrario, el punto más alto cuando puede operarse una especie de “reversion" de la figura para efectuar la aplicación del "sentido inverso", que, por otra parte, es el que corresponde al verdadero papel del centro como tal (ver *La Grande Triade,* cap. XXIII).

(5). Hacemos esta reserva porque el paso mismo por el centro o el punto más bajo implica ya un "enderezamiento" (representado en Dante por el modo en que contornea el cuerpo de Lucifer), es decir, un cambio de dirección, o, más precisamente aún, un cambio del sentido "cualitativo" en el cual esa dirección es recorrida.

(6).Ver *L'Esotérisme de Dante,* cap. VIII.

(7). Por un error semejante, pero limitado al orden "físico" y al sentido literal, se ha representado a veces a los antípodas con la cabeza hacia abajo.

(8). Agreguemos a este respecto que, contrariamente a lo que dice también en el mismo pasaje el autor que acabamos de citar, no puede haber "ilusión espiritual"; el temor constante (y, ha de reconocerse, muy a menudo justificado en cierta medida) que la mayoría de los místicos tienen de ser engañados por el diablo prueba muy claramente que ellos no sobrepasan el dominio psíquico, pues, según lo hemos explicado en otro lugar, el diablo no tiene acceso directo sino a éste (e indirecto, por medio de él, al dominio corporal), y todo lo que realmente pertenece al orden espiritual le está, por su naturaleza misma, absolutamente vedado.

(9). Esta representación muestra también claramente que, así como la continuidad se establece exclusivamente por el eje, la comunicacion entre los diferentes estados solo puede operarse efectivamente a través de sus centros respectivos.

(10). Algunos podrían sentirse tentados de hacer intervenir aquí la "cuarta dimensión", pero ésta no es representable en sí misma, pues no constituye en realidad sino una construcción algebraica expresada en lenguaje geométrico.

(11). En ciertos casos, estas esferas se reemplazan por rodajas perforadas en el centro, que corresponden

a los discos, considerados como horizontales con relación al eje, de que acabamos de hablar.
(12). Por lo demás, cabe suponer legítimamente que tal collar ha debido ser originariamente un símbolo de la "cadena de los mundos", pues, como a menudo hemos señalado, el hecho de atribuir a un objeto un carácter simplemente "decorativo" u "ornamental" es siempre el resultado de cierta degradación que entraña una incomprensión del punto de vista tradicional.
(13). Ésta forma no se opone en modo alguno a la "verticalidad" del eje o del hilo que lo representa, pues, como éste debe ser considerado, naturalmente, de longitud indefinida, es asimilable en cada una de sus porciones a una recta siempre vertical, es decir, perpendicular al dominio de existencia constituido por el mundo que ella atraviesa, dominio que, según lo hemos dicho más arriba, no es sino un elemento infinitesimal de la manifestación, la cual comprende necesariamente una multitud indefinida de tales mundos.
(14). En términos de la trádición hindú, ese tránsito de un mundo a otro es un *pralaya,* y el paso por el punto donde se unen los extremos de la cadena es un *mahâpralaya;* esto, por otra parte, sería aplicable también, analógicamente, a un grado en particular, si, en lugar de considerar los mundos con respecto a la totalidad de la manifestación, se consideraran solamente las diversas modalidades de un mismo mundo con respecto a la totalidad de éste.
(15). Quizá sería más exacto, en cierto sentido, decir que la cadena *parece* cerrarse, para no dar pie a la suposición de que un nuevo recorrido de esa cadena pudiera no ser sino una especie de repetición del recorrido precedente, lo cual es una impósibilidad; pero, en otro sentido o en otro respecto, la cadena se cierra real y efectivamente, pues, desde el punto de vista *principial* (y no ya desde el punto de vista de la manifestación), el fin es necesariamente idéntico al origen.
(16). Remitimos aquí a lo que hemos dicho en "La jonction des extrémes" ["Études Traditionnelles"*,* mayo de 1940 = cap. XXIX de *Initiation et Réalisation spirituelle].*
(17) Debemos las indicaciones siguientes sobre este asunto a la amabilidad de A. K. Coomaraswamy.
(18). Se recordará lo que hemos dicho anteriormente sobre diversos símbolos emparentados, como el "ojo" de la cúpula y el "ojo" de la aguja.
(19) También es de notar, desde el punto de vista de la doctrina de los ciclos, que las designaciones de esas caras, según el número de sus puntos, son las mismas que las de los *Yuga.*
(20). El nombre del grano *rudrâksha* se interpreta como 'provisto de un ojo, rojo'
(en estado natural, y antes de la perforación); el rosario se llama también *rudrâksha-valaya,* 'anillo o círculo de *rudrâksha'.*
(21). Sabido es que la palabra sánscrita *loka*, "mundo", está etimológicamente en relación con la luz y la vista, y por consiguiente también con el simbolismo del "ojo" y del "rayo solar".
(22). De modo similar, en el lenguaje mismo, la indefinitud se expresa a menudo, simbólicamente, por números como diez mil, según lo hemos explicado en otro lugar (cf. *Les Principes du calcul infinitésirnal,* cap. IX).
(23). Las 99 cuentas se dividen, además, en tres series de 33; se encuentran, pues, aquí los múltiplos cuya importancia simbólica ya hemos señalado en otras ocasiones.
(24). Se recordará que, en Occidente también, santo Tomás de Aquino ha enseñado expresamente la doctrina según la cual *angelus movet stellam* ['el ángel mueve a la estrella'); esta doctrina era, por lo demás, cosa corriente en el Medioevo, pero es de aquellas que los modernos, incluso cuando se dicen "tomistas", prefieren pasar por alto para no chocar demasiado con las concepciones "mecanicistas comúnmente aceptadas.
(25). Aunque ya hemos señalado este punto en varias oportunidades, nos proponemos volver especialmente sobre él en un próximo artículo.
(26). En la correspondencia angélica que acabamos de mencionar, esa centésima cuenta debía referirse al "Ángel de la Faz" (que es, en realidad, más que un ángel): *Metatrón* [en la Kábala hebrea] o *er-Rûh* [en la tradición islámica].
(*27).* Cf. *La Grande Triade.* cap. VIII.
(28). Este "retorno" está expresado en el *Corán* (II, 156) por las palabras: "*innâ li- Llâhi wa innâ râdji'ùn* ['En verdad somos de (o para) Dios, y a Él volveremos".
(29). La trascendencia absoluta del Principio en sí entraña necesariamente la "irreciprocidad de relación", lo que, como hemos explicado en otro lugar excluye formalmente toda concepción "panteísta o inmanentista".

Capítulo VIII: LAS "RAICES DE LAS PLANTAS" *

Según la tradición kabalística, entre aquellos que penetraron en el *Pardés* (1) hubo algunos que "devastaron el jardín", y se dice que esta devastación consistió más precisamente en "cortar las raíces de las plantas". Para comprender lo que esto significa, es menester referirse ante todo al simbolismo del árbol invertido, del cual ya hemos hablado en otras ocasiones (2): las raíces están en alto, es decir, en el Principi mismo; cortár estas raíces es, pues, considerar las "plantas" o los seres simbolizados por ellas como dotadas en cierto modo de una existencia y realidad independientes del Principio. En el caso de que se trata, esos seres son principalmente los ángeles, pues esto se refiere naturalmente a grados de existencia de orden suprahumano; y es fácil comprender cuáles pueden ser las consecuencias, en particular para lo que se ha convenido en llamar la "Kábala práctica". En efecto, la invocación de los ángeles así encarados, no como los "intermediarios celestes" que son desde el punto de vista de la ortodoxia tradicional, sino como verdaderas potencias independientes, constituye propiamente la "asociación" (árabe: *shirk)* en el sentido que da a este término la tradición islámica, pues entonces tales potencias aparecen inevitablemente como "asociadas" (a título de igualdad) a la Potencia divina misma, en lugar de simplemente derivadas de ella. Estas consecuencias se encuentran también, y con mayor razón, en las aplicaciones inferiores pertenecientes al dominio de la magia, dominio donde, por lo demás, se encuentran necesariamente encerrados tarde o temprano quienes cometen tal error, pues, por eso mismo, en su caso toda posibilidad real de "teúrgia" está excluida, ya que se hace imposible toda comunicación efectiva con el Principio una vez que "las raíces están cortadas". Agregaremos que las mismas consecuencias se extienden hasta a las formas más degeneradas de la magia, como la "magia ceremonial"; sólo que en este último caso, si el error es siempre esencialmente el mismo, los peligros efectivos están por lo menos atenuados a causa de la insignificancia misma de los resultados alcanzables (3).

Por último, conviene señalar que esto da inmediatamente la explicación de por lo menos uno de los sentidos en que el origen de tales desviaciones se atribuye a veces a los "ángeles caídos"; los ángeles, en efecto, son real y verdaderamente "caídos" cuando se los considera de ese modo, pues de su participación en el Principio obtienen en realidad todo lo que constituye su ser, de modo que, cuando esa participación se desconoce, no resta sino un aspecto puramente negativo, como una especie de sombra invertida con respecto a ese ser mismo. (4)

Según la concepción ortodoxa, un ángel, en cuanto "intermediario celestial", no es en el fondo sino la expresión misma de un atributo divino en el orden de la manifestación no-formal, pues solo eso permite establecer, a través de él, una comunicación real entre el estado humano y el Principio mismo, del cual representa así un aspecto más particularmente accesible para los seres que están en ese estado humano. Es, por otra parte, lo que muestran con toda claridad los nombres angélicos mismos, que son siempre, en efecto, designación de atributos divinos; aquí sobre todo, efectivamente, el nombre corresponde de modo pleno a la naturaleza del ser y se identifica en realidad' con su esencia misma. En tanto esta significación no se pierda de vista, las "raíces" no pueden, pues, estar "cortadas"; podría decirse, por consiguiente, que a este respecto el error, consistente en creer que el nombre divino pertenece en propiedad al ángel como tal y en cuanto ser "separado", solo se hace posible cuando la inteligencia de la lengua sagrada viene a oscurecerse, y, si se advierte todo lo que esto implica en realidad, podrá comprenderse que esta observación admite un sentido mucho más profundo de lo que parecería a primera vista (5). Estas consideraciones dan también todo su valor a la interpretación kabalística de *Mal'aji,* "Mi ángel" o "Mi enviado" (6), como "el ángel en el cual está Mi nombre", es decir, en definitiva, en el cual está Dios mismo, por lo menos en alguno de sus aspectos "atributivos" (7). Esta interpretación se aplica, en primer lugar y por excelencia, a *Metatrón,* el "Ángel de la Faz" (8), o a *Mîja'el* (Miguel) (nombre del cual *Mal'aji* es un anagrama) en tanto que, en su papel "solar", se identifica en cierto modo con *Metatrón;* pero es aplicable también a cualquiera de los ángeles, pues éstos son verdaderamente, con respecto a la manifestación y en el sentido más riguroso del término, los "portadores" de otros tantos nombres divinos, e inclusive, visto del lado de la "Verdad" *(el-Haqq)* no son realmente nada sino esos nombres. La diferencia no es sino la que resulta de cierta jerarquía que puede establecerse entre los atributos divinos, según procedan más o menos directamente de la Esencia, de modo que su manifestación podrá considerarse como situada en

niveles diferentes, y tal es, en suma, el fundamento de las jerarquías angélicas; tales atributos o aspectos deben necesariamente concebirse, por lo demás, como en multitud indefinida cuando se los encara "distintivamente", y a esto corresponde la multitud misma de los ángeles. (9)

Podría preguntarse por qué, en todo esto, se trata únicamente de los ángeles, cuando, en verdad, todo ser, cualquiera que fuere y cualquiera sea el orden de existencia a que pertenezca, depende también enteramente del Principio en todo cuanto es, y esta dependencia, que es a la vez una participación, constituye, podría decirse, la medida misma de su realidad; y, además, todo ser tiene también en sí, y más precisamente en su "centro", virtualmente por lo menos, un principio divino sin el cual su existencia no sería ni siquiera una ilusión, sino pura y simplemente una nada. Esto corresponde exactamente, por otra parte, a la enseñanza kabalística según la cual los "canales" por los que los influjos emanados del Principio se comunican a los seres manifestados no se detienen en cierto nivel, sino se extienden de modo continuo a todos los grados de la Existencia universal, inclusive a los más inferiores (10), de modo que, para retomar el simbolismo precedente, en ninguna parte podría haber ser alguno que pudiera ser asimilado a una "planta sin raíces". Empero, es evidente que deben considerarse grados en la participación de que se trata, y que esos grados corresponden precisamente a los de la Existencia; por eso éstos tienen tanto más realidad cuanto más elevados son, es decir, cuanto más próximos están al Principio (aunque ciertamente no haya medida común entre un estado cualquiera de manifestación, así sea el más elevado de todos, y el estado *principial* mismo). En este como en cualquier otro respecto, cabe hacer notar ante todo una distinción entre el caso de los seres situados en el dominio de la manifestación no-formal o supraindividual, al cual corresponden los estados angélicos, y el de los seres situados en el dominio de la manifestación formal o individual; y esto requiere aún ser explicado de modo algo más preciso.

Sólo en el orden no-formal puede decirse que un ser expresa o manifiesta verdaderamente y lo más íntegramente posible un atributo del Principio; aquí, la distinción de esos atributos constituye la distinción misma de los seres, la cual puede caracterizarse como una "distinción sin separación" *(bhedâbhedâ),* en la terminología hindú) (11), pues es evidente que, en definitiva, todos los atributos son realmente "uno"; y además ésta es la mínima limitación concebible en un estado que, por el hecho de ser manifestado, es condicionado también. Por otra parte, como la naturaleza de cada ser se reduce entonces íntegramente, en cierto modo, a la expresión de un atributo único, es evidente que dicho ser posee así, en sí mismo, una unidad de orden muy diferente y mucho más real que la unidad completamente relativa, fragmentaria y "compuesta" a la vez, propia de los seres individuales como tales; y, en el fondo, debido a esa reducción de la naturaleza angélica a un atributo definido, sin más "composición" que la mezcla de acto y potencia necesariamente inherente a toda manifestación (12), Santo Tomás de Aquino ha podido considerar las diferencias existentes entre los ángeles como comparables a diferencias específicas y no a diferencias individuales. (13) Si ahora queremos encontrar, en el orden de la manifestación formal, una correspondencia o un reflejo de lo que acabamos de decir, no ha de buscársela en los seres individuales tomados cada uno en particular (y esto se desprende claramente de nuestra última observación), sino más bien en los "mundos" o estados de existencia mismos, pues cada uno de ellos, en su conjunto propio y "globalmente", está más especialmente referido a un determinado atributo divino, del cual es, si cabe expresarse así, como la producción particular (14); y esto se liga directamente con la concepción de los ángeles como "rectores de las esferas" y con las consideraciones que ya hemos expuesto a ese respecto en nuestro anterior estudio sobre la "cadena de los mundos".

NOTAS:

(*). Publicado en *Études Traditionnelles,* setiembre de 1946. Recopilado en *Symboles de la Science Sacrée.*

(1). El *Pardés,* figurado simbólicamente como un "jardín", debe considerarse aquí como representación del dominio del conocimiento superior y reservado: las cuatro letras P R D S, puestas en relación con los cuatro ríos del Edén, designan entonces respectivamente los diferentes sentidos contenidos en las Escrituras sagradas, a los cuales corresponden otros tantos grados de conocimiento; va de por sí que quienes "devastaron el jardín" no habían llegado efectivamente sino a un grado en que aún es posible el extraviarse.

(2). Véase especialmente "L'Arbre du Monde".

(3). Sobre la cuestión de la "magia ceremonial", cf. *Aperçus sur t'Initiation,* cap. XX. El empleo de los

nómbres divinos y angélicos en sus formas hebreas es sin duda una de las principales razones que ha llevado a A. E.Waite a pensar que toda magia ceremonial tenía su origen en los judíos *(The Secret Tradition in Freemasonry, págs*. 397-99); esta opinión no nos parece enteramente fundada, pues la verdad es más bien que en la magia ceremonial hay elementos tomados a formas de magia más antiguas y auténticas, y que éstas, en el mundo occidental, no podían realmente disponer para sus fórmulas de otra lengua sagrada que el hebreo.

(4). Podría decirse, y poco importa que sea literal o simbólicamente, que en tales condiciones quien cree llamar a un ángel corre gran riesgo de ver aparecer, al contrario, un demonio.

(5). Recordaremos a este respecto lo que indicábamos antes en cuanto a la correspondencia de los diversos grados del conocimiento con los sentidos más o menos "interiores" de las Escrituras sagradas; es evidente que se trata de algo sin nada en común con el saber enteramente externo, que es todo lo que puede dar el estudio de una lengua profana, e inclusive, agregaremos, el de una lengua sagrada por procedimientos tales como los de los lingüistas modernos.

(6). Sabido es que la significación etimológica de la palabra "ángel" (griego *ángelos)* es 'enviado' o 'mensajero', y que la palabra hebrea correspondiente, *mal'aj,* tiene también el mismo sentido.

(7). Cf. *Le Roi du Monde,* p 33. Desde el punto de vista *principial*, es el ángel o más bien el atributo por él representado quien está en Dios, pero la relación aparece como invertida con respecto a la manifestación.

(8). El nombre de *Metatrón* es numéricamente equivalente al nombre divino *Shadday.*

(9). Debe tenerse bien presente que se trata aquí de una multitud "trascendental" y no de una indefinitud numérica (cf. *Les Principes du calcul infinitesimal,* cap. III); los ángeles no son en modo alguno "enumerables", puesto que no pertenecen al dominio de existencia condicionado por la cantidad.

(10). El simbolismo de estos "canales" que así descienden gradualmente a través de todos los estados puede ayudar a comprender, si se los encara en el sentido ascendente, cómo los seres situados en un nivel superior pueden, de modo general, desempeñar la función de "intermediarios" para los que están situados en un nivel inferior, ya que la comunicación con el Principio no es posible para éstos sino pasando por aquéllos.

(11). Cf. *Le Régne de la quantité et les signes des temps*, cap. IX.

(12). Podría decirse que el ser angélico *está* en acto en relación con el atributo expresado por él, pero *está* en potencia con relación a todos los demás atributos.

(13). Cf. *Le Régne de la quantité et les signes des temps*. cap. XL

(14). Va de suyo que tal modo de hablar no es válido sino en la medida y desde el punto de vista en que los atributos mismos pueden ser considerados "distintamente" (y sólo pueden serlo con respecto a la manifestación), y que la indivisible unidad de la Esencia divina misma, a la cual todo finalmente se reduce,no es afectada en modo alguno por ello.

Capítulo IX: *NÂMA-RÛPA*

Como es sabido, según la tradición hindú, la individualidad se considera el resultado de la unión de dos elementos, o, más exactamente, de dos conjuntos de elementos designados respectivamente por los términos *nâma y rûpa,* que significan literalmente "nombre" y '"forma" y que son habitualmente reunidos en la expresión compuesta *nâma-rûpa,* que designa así la individualidad en su totalidad. *Nâma* corresponde al aspecto "esencial" de la individualidad, y *rûpa* a su aspecto "substancial"; son pues aproximadamente los equivalentes del *eidos* y la *hyle* de Aristóteles, o de lo que los escolásticos llamaron "forma" y "materia"; ahora bien, en este caso es preciso prevenirse contra una engorrosa imperfección de la terminología occidental: la "forma", en efecto, equivale entonces a *nâma,* mientras que cuando se toma la misma palabra en su sentido habitual, es por el contrario *rûpa* lo que debe traducirse por "forma" (1). No estando tampoco exenta de inconvenientes la palabra "materia", por razones que ya hemos expuesto en otras ocasiones y sobre las cuales no volveremos ahora, consideramos preferible la utilización de los términos esencia" y "substancia", tomados naturalmente en el sentido relativo en el que son susceptibles de aplicarse a una individualidad.

Desde otro punto de vista algo distinto *nâma* corresponde también a la parte sutil de la individualidad, y *rûpa* a su parte corporal o sensible; pero, por lo demás, esta distinción coincide en el fondo con la precedente, pues son precisamente estas dos partes sutil y corporal las que, en el conjunto de la individualidad, désempeñan en definitiva los papeles de "esencia" y "substancia" en su recíproca relación.

En todos los casos, cuando el ser es liberado de la condición individual, puede decirse que está por ello mismo "más allá del nombre y la forma", puesto que estos dos términos complementarios son propiamente constitutivos de la individualidad como tal; naturalmente, esto sólo sucede cuando el ser pasa a un estado supra-individual, pues, en otro estado individual, y por consiguiente todavía "formal", volvería a encontrar forzosamente el equivalente a *nâma* y *rûpa*, aunque la "forma" no fuera ya entonces corporal como lo es en el estado humano.

Sin embargo, es preciso decir también que *nâma* es susceptible de una determinada transposición en virtud de la cual no es ya el correlativo de *rûpa;* esto sucede cuando se dice que lo que subsiste de un ser humano al morir es *nâma* (2). Es cierto que podría pensarse en principio que, en este caso, se trata sólo de prolongaciones extra-corporales de la individualidad humana; esta forma de entenderlo es por otra parte aceptable en cierto sentido, a saber, en tanto que *rûpa* se identifica con el cuerpo; no habría entonces una verdadera transposición propiamente hablando, sino que la parte sutil de la individualidad continuaría designándose simplemente como *nâma* tras la desaparición de la parte corporal. Podría incluso entenderse así aun cuando se diga que este *nâma* es "sin fin", en el sentido de que su final coincide analógicamente con su comienzo, como se ve de forma particular en el ejemplo del ciclo anual *(samvatsara) (3).* Sin embargo, ya no es evidentemente lo mismo cuando se precisa que el ser que subsiste como *nâma* ha pasado al mundo de los *dêvas (4),* es decir a un estado "angélico" o supra-individual; puesto que tal estado es "no-formal", no puede hablarse ya de *rûpa,* mientras que *nâma* es traspuesto a un sentido superior, lo que resulta posible en virtud del carácter suprasensible que le está vinculado incluso en su acepción ordinaria e individual; en este caso, el ser estaría *"más allá de la forma", pero no* "más allá del nombre", a no ser que hubiera llegado al estado incondicionado, situándose por tanto más allá de cualquier estado que, por elevado que pudiera ser, perteneciese todavía al dominio de la existencia manifestada. Podemos subrayar que sin duda es a eso a lo que se refiere, en las doctrinas teológicas occidentales, la concepción según la cual la naturaleza angélica (*dêvatva*) es una "forma" pura (lo que podría traducirse en sánscrito por *shuddha-nâma),* es decir, no unida a una "materia"; en efecto, teniendo en cuenta las particularidades del lenguaje escolástico que hemos señalado anteriormente, esto equivale exactamente a decir que se trata de lo que llamamos un estado "no-formal" (5).

En esta transposición, *nâma* equivale también al griego *eidos,* pero entendido aquí en un sentido más platónico que aristotélico: es la "idea", no en la acepción psicológica y "subjetiva" que le dan los modernos, sino en el sentido transcendente del "arquetipo", es decir, como realidad del mundo inteligible", del que el "mundo sensible" no ofrece más que un reflejo o sombra (6); puede entonces entenderse que el "mundo sensible" representa simbólicamente todo el dominio de la manifestación formal, mientras que el "mundo inteligible" sería el de la manifestación no-formal, es

decir, el mundo de los *dêvas.* Es también de esta manera como es preciso entender la aplicación del término *nâma* al modelo "ideal" que el artista debe, antes de nada, contemplar interiormente, y según el cual réáliza posteriormente su obra con una forma sensible, que es propiamente *rûpa,* de tal manera que, cuando la "idea" se ha "incorporado" de este modo, la obra de arte puede ser contemplada, igual que el ser individual, como una combinación de *nâma* y *rûpa* (7). Hay entonces, por decirlo así, un "descenso" *(avatarana)* de la "idea" al dominio formal; esto no significa, naturalmente, que la "idea" resulte afectada en sí misma, sino más bien que se refleja en una determinada forma sensible, que procede de ella y a la cual da, de algún modo, vida; podría decirse también, a. este respecto, que la "idea" en sí misma corresponde al "espíritu", y que su aspecto "incorporado" corresponde al "alma". El paralelismo con la obra de arte permite comprender de una forma más precisa la verdadera naturaleza de la relación existente entre el "arquetipo" y el individuo, y, en consecuencia, de los dos sentidos del término *nâma,* según sea aplicadó eñ el ámbito "angélico" o en el ámbito humano, es decir, según designe el principio no-formal o "espiritual" del ser, lo que puede llamarse también su pura "esencia", o la parte sutil de la individualidad, que no es "esencia" más que en un sentido completamente relativo y con relación a su parte corporal, pero que representa la "esencia" en el dominio individual y puede, por consiguiente, ser considerado como un reflejo de lá verdadera "esencia"transcendente.

Queda ahora por explicar el simbolismo que es inherente a los términos *nâma y rûpa,* y que permite pasar de su sentido literal, es decir, de las acepciones de "nombre" y "forma" a las aplicaciones que acabamos de. contemplar. La relación puede parecer más evidente a primera vista para la "forma" que para el "nombre", quizás porque, en lo que concierne a la "forma", no salimos en definitiva del orden sensible con el que se relaciona directamente el sentido ordinario de las palabras; al menos así es cuando se trata de la existencia humana; y, si se tratase de otro estado individual, bastaría considerar que debe haber necesariamente cierta correspondencia entre la constitución del ser manifestado en ese estado y la del individuo humano, simplemente por el hecho de que se trataría siempre de un estado formal. Por otra parte, para comprender bien el verdadero significado de *nâma*, es preciso apelar a nociones menos difundidas, y es preciso ante todo recordar que, como ya hemos explicado en otra parte, el "nombre" de un ser, incluso entendido literalmente, es efectivamente una expresión de su "esencia"' dicho "nombre" es por otra parte también un "número" en el sentido pitagórico y kabalístico, y se sabe que, incluso desde el simple punto de vista de la filiación histórica, la concepción de la "idea" platónica, de la que hablábamos hace un momento, se vincula estrechamente a la del "número" pitagórico.

No es eso todo: es importante subrayar todavía que el "nombre", en el sentido literal, es propiamente un sonido, y pertenece por tanto al orden auditivo, mientras que la "forma" pertenece al orden visual; aquí, el "ojo" (o la vista) es tomado, pues, como símbolo de la experiencia sensible, mientras que la "oreja" (o el oído) es tomada como símbolo del intelecto "angélico" o intuitivo (8); igualmente, la "revelación" o la intuición directa de las verdades inteligibles se representa como una "audición" (de ahí la significación tradicional de la palabra *shruti)* (9). Es evidente que, en sí mismos, la vista y el oído corresponden por igual al dominiosensible; pero en su transposición simbólica, cuando son puestos en relación uno con otro, hay que considerar entre ellos una determinada jerarquía, que resulta del orden de desarrollo de los elementos, y en consecuencia de las cualidades sensibles que con ellos se relacionan: la cualidad auditiva, al estar relacionada con el éter, que es el primero de los elementos, es más "primordial" que la cualidad visual, que se relaciona con el fuego; y vemos así que el significado del término *nâma* está vinculado de forma directa con ideas tradicionales que tienen en la doctrina hindú un carácter verdaderamente fundamental, en particular la idea de la "primordialidad del sonido" y la idea de la "perpetuidad del *Vêda*".

NOTAS:

(*). Publicado originalmente en *Études Traditionnelles*, Marzo de 1940. Recopilado en *Études sur l ´Hindouisme*, Edit. Traditionnelles, París, 1966.

(1). En inglés se podría hasta cierto punto evitar el equívoco si se conviniera en traducir la "forma" escolástica por forma y la "forma" en sentido ordinario por *shape*; pero, en francés, es imposible encontrar dos palabras que permitan realizar esta distinción.

(2). *Brihadâranyaka- Upanishad*, III, 2, 12.

(3). *Jaiminiya Upanishad Brâhmana*, 1, 35.

(4). *Ibid.*, III, 9.

(5). No es menos verdad que la naturaleza angélica, como todo lo que es manifestado, supone necesariamente una mezcla de "acto" y "potencia"; algunos parecen haber asimilado pura y simplemente estos dos términos a "forma" y "materia", que en efecto se les corresponden, pero que tienen normalmente una acepción más restringida; estas diferencias terminológicas han dado lugar a ciertas confusiones.

(6). Se recordará aquí el simbolismo de la cavema de Platón.

(7). Sobre este punto, y también para una buena parte de otras consideraciones expuestas en este artículo, véase A. K. Coomaraswamy, "The Part of Art in Indian Life", en el volumen conmemorativo del centenario de Shri Ramakrishna, *The Cultural Heritage of India,* vol. III, pp. 485-513.

(8). Cf. *Brihadâranyaka Upanishad*, I, 4,17

(9). Conviene añadir, sin embargo, que, en ciertos casos, la vista y su árgano pueden también simbolizar la intuición intelectual (el "ojo del Conocimiento" en la tradición hindú, o el "ojo del Corazón" en la tradición islámica); pero se trata entonces de otro aspecto del simbolismo de la luz, y en consecuencia de la "visibilidad", diferente del que tenemos que considerar ahora, pues en este último intervienen sobre todo las relaciones de la vista y el oído, o las cualidades sensibles correspondientes; se debe recordar siempre que el simbolismo tradicional nunca es "sistemático".

Capítulo X: LA LENGUA DE LOS PÁJAROS

Wa-s-sâffâti saffan
Fa-z-zâjirâti zajran
Fa-t-tâliyâti dhikran
("Por los que están ordenados en órdenes
y los que expelen repeliendo
y los que recitan la invocación...")
Corán, XXXVII, 1-3

A menudo, en diversas tradiciones, se trata acerca de una lengua misteriosa llamada "la lengua de los pájaros"; designación evidentemente simbólica, pues la importancia misma que se atribuye al conocimiento de ese lenguaje, como prerrogativa de una alta iniciación, no permite tomarla literalmente. Así, se lee en el *Corán:* "Y Salomón fue el heredero de David; y dijo: ¡Oh, hombres!, hemos sido instruidos en la lengua de los pájaros *('ullimna mântiqa-ttayri)* y colmados de todo bien. .." (XXVII, 15). Por otra parte, se ve a héroes vencedores del dragón, como Sigfrido en la leyenda nórdica, comprender al punto la lengua de los pájaros; y esto permite interpretar fácilmente el simbolismo de que se trata. En efecto, la victoria sobre el dragón tiene por consecuencia inmediata la conquista de la inmortalidad, figurada por algún objeto al cual aquél impide aproximarse, y esta conquista de la inmortalidad implica esencialmente la reintegración al cntro del ser humano, es decir, al punto donde se establece la. comunicacíón con los estados superiores del ser. Esta comunicación es lo representado por la comprensión de la lengua de los pájáros; pues, en efecto, los pájaros se toman con frecuencia como símbolo de los ángeles, es decir, precisamente, de los estados superiores. Hemos tenido oportunidad de citar en otro lugar (2) la parábola evangélica donde se habla, en este sentido, de "las aves del cielo" que vienen a posarse en las ramas del árbol, ese mismo árbol que representa el eje que pasa por el centro de cada estado del ser y vincula todos los estados entre sí. (3)

En el texto coránico que hemos reproducido como lema, se considera que el término *es-saffât* designa literalmente a los pájaros, pero a la vez se aplica simbólicamente a los ángeles *(el-malá' ikah);* y, así, el primer versículo significa la constitución de las jerarquías celestes o espirituales. (4) El segundo versículo expresa la lucha de los ángeles con los demonios, de las potencias celestiales contra las potencias infernales, es decir, la oposición entre estados superiores y estados inferiores (5); es, en la tradición hindú, la lucha de los *Dêva* contra *los Asura,* y también, según un simbolismo enteramente seméjapte al que estamos tratando aquí, la lucha del *Gáruda* contra el *Nâga,* en el cual encontramos, por lo demás, la serpie,nte o el dragón de que se ha hablado lineas antes; el *Gáruda* es el águila, y en otros casos está reemplazado por distintas aves, como el ibis, la cigüeña, la garza, todos enemigos y destructores de los reptiles. (6) Por último, en el tercer versículo se ve a los ángeles recitar el *dhikr,* lo cual, en la interpretación más habitual, se considera que indica la recitación del *Corán,* no, ciertamente, del *Corán* expresado en lenguaje humano, sino de su prototipo eterno inscrito en la "tabla guardada" *(el-lawhu-l-mahfûz),* que se extiende de los cielos a la tierra como la escala de Jacob, o sea a través de todos los grados de la Existencia universal. (7)

Análogamente, en la tradición hindú se dice que los *Dêva,* en su lucha contra los *Asura;* se protegieron (*achhan dayan)* por medio de la recitación de himnos del *Vêda* y que por tal razón estos himnos recibieron el nombre de *chhanda,* palabra que designa propiamente el 'ritmo'. La misma idea está, por lo demás, contenida en la palabra *dhikr,* que, en el esoterismó islámico, se aplica a fórmulas ritmadas correspondientes de exactamente a los *mantra* hindúes, fórmulas cuya repetición, tiene por objeto producir una armonización de los diversos elementos del ser y determinar vibraciones capaces, por su repercusión a través de la serie de estados, en jerarquía indefinida, de abrir una comunicación con los estados superiores, lo cual constituye por otra parte, de modo general, la razón de ser esencial y primordial de todos los ritos.

Nos vemos, pues, reconducidos, como se observará, a lo que decíamos al comienzo sobre el "lenguaje de los pájaros", que podemos llamar también "lengua angélica", y cuya imagen en el

mundo humano es el lenguaje ritmado, pues sobre la "ciencia del ritmo" que comporta por lo demás múltiples aplicaciones, se basan en definitiva todos los medios que pueden utilizarse para entrar en comunicación con los estados superiores. Por eso una tradición islámica dice que Adán, en el Paraíso terrestre, hablaba en verso, es decir, en lenguaje ritmado; se trata de esa "lengúa siríaca" *(logah sûrianiyah*) sobre la cual hemos hablado en nuestro precedente estudio sobre la, "ciencia de las letras" (8), y que debe considerarse como traducción directa de la "iluminación solar" y "angélica" tal como se manifiesta en el centro del estado humano. Por eso también los libros sagrados están escritos en lenguaje ritmado, lo cual, como se ve, hace de ellos otra cosa que los simples "poemas" en el sentido puramente 'profano' del término que quiere ver el prejuicio antitradiciona! de los "críticos" modernos; y, por !o demás, la poesía no era originariamente esa vana "literatura" en que se ha convertido por una degradación cuya explicación ha de buscarse en la marcha descendente del ciclo humano, y tenía un verdadero carácter sagrado. (9) Pueden encontrarse rastros de ello hasta en la antiguedad occidental clásica; en la cual la poesía era llamada aún "lengua de los Dioses", expresión equivalente a las que hemos indicado, pues los "Dioses", es decir los *Dêva* (10) son, como los ángeles, la representación de los estados superiores. En latín, los versos se llamaban *carmina,* designación referente a su uso en el cumplimiento, de los ritos, pues la palabra *carmen* es idéntica al sánscrito *karma,* que debe tomarse aquí en su sentido particular de "acción ritual" (11); y el poeta mismo, intérprete de la "lengua sagrada" a través de la cual se transparentaba el Verbo divino, era el *vates,* palabra que lo caracterizaba como dotado de una inspiración en cierto modo profética.
Más tarde, por otra degradación, el *vates* no fue sino un vulgar "adivino" (12); y el *carmen* (de donde la voz francesa *charme,* 'encanto'), un "encantamiento", es decir, una operación de baja magia; es éste otro ejemplo de que la magia, e incluso la hechicería, constituye lo que subsiste como último vestigio de las tradiciones desaparecidas. (13) Estas pocás indicaciones bastarán, creemos, para mostrar cuánto se equivocan quienes se burlan de los relatos en que se habla de la "lengua de los pájaros"; es en verdad demasiado fácil y harto simple tratar desdeñosamenté de "superstición" todo aquello que no se comprende, pero los antiguos, por su parte, sabían muy bien lo que decían cuando empleaban el lenguaje simbólico. La verdadera "superstición", en el sentido estrictamente etimológico *(quod superstat),* es lo que se sobrevive a sí mismo, o sea, en una palabra, la "letra muerta"; pero inclusive esta conservación; por poco digna de interés que pueda parecer, no es empero cosa tan desdeñable, pues el espíritu, que "sopla donde quiere" y cuando quiere, puede siempre venir a revivificar los símbolos y los ritos y a restituirles, con el sentido que habían perdido antes, la plenitud de su virtud originaria.

NOTAS:

(1). Publicado en *Le Voile d´Isis*, noviembre de 1931.
(2). *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III.
(3). En el símbolo medieval del *Peridexion* (corrupción de *Paradision)* se ve a los pájaros sobre las ramas del árbol y al dragón al pie de él (cf. Le *Symbolisme de la Croix.* cap. IX). En un estudio sobre el simbolismo del "ave del paraíso" *(Le Rayonnement intellectuel,* mayo-junio de 1930), L. Charbonneau-Lassay ha reproducido una escultura en la cual esa ave está figurada con sólo una cabeza y alas, forma en la cual se encuentran a menudo representados los ángeles. [Cf. *Le Bestiaire du Christ,* cap. LVI, pág. 425.]
(4). La palabra *saff,* es de aquellas, por lo demás numerosas, en las cuales algunos han querido encontrar el origen de los términos *sûfi* y *Tasâwwuf;* aunque esta derivación no parezca aceptable desde el punto de vista linguistico, no por eso es menos verdadero que, al igual que muchas otras del mismo género, representa una de las ideas realmente contenidas en dichos términos, pues las "jerarquías espirituales" se identifican esencialmente con los grados de iniciación.
(5). Esta oposición se traduce en todo ser por la de las dos tendencias, ascendente y descendente, llamadas *sattva y tamas* por la doctrina hindú. Es también, lo que el Mazdeísmo simboliza por el antagonismo de la luz y las tinieblas, porsonificadas respectivamente en *Ormuzd y Ahrimán.*
(6). Véanse, a este respecto, los notables trabajos de L. Charbonneau-Lassay sobre los símbolos animales de Cristo (Cf., Le, *Bestiaire du Christ].* Importa anotar que la oposición. simbólica del ave y la serpiente no se aplica sino cuando esta última está enfocada en su aspecto maléfico; al contrario, según su aspecto benéfico, se une a veces al ave, como en la figura del *Quetzalcóhuatl* de las tradiciones amerindias; por lo demás, también se encuentra en México el combate del águila contra la serpiente. Se puede recordar para el caso de la asociación de la serpiente y el ave, el texto evangélico: "Sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas" (San *Mateo,* X, 16).

(7). Sobre el simbolismo del Libro, al cual esto se refiere directamente, ver *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XIV.

(8). [Véase el artículo "La ciencia de la letras"]

(9). Puede decirse, por otro lado y de manera general, que las artes y las ciencias no se han hecho profanas sino en virtud de tal degradación, la cual las ha despojado de su carácter tradicional y, por consiguiente, de toda significación de orden superior; nos hemos explicado sobre este asunto en *L'Esoterisme de Dante,* cap. II, y en La *Crise du monde* moderne, cap IV. (Cf. también *Le Règne de la la quantité et les signes des temps,* cap. VIII).

(10). El sánscrito *Dêva* y el latín *Deus* son una sola y misma palabra.

(11). La palabra "poesía"' deriva también del verbo griego *poieîn*, el cual tiene la misma significación que lá raíz sánscritá *kr* de donde proviene *Karma,* y que se encuentra también en el verbo látino *creare* entendido en su acepción primitiva; en el origen se trataba, pues, de algo muy distinto que de la simple producción de una obra artística o literaria, en el sentido profano, único que Aristóteles parece haber tenido presente al hablar de lo que él ha denominado "ciencias poéticas".

(12). La palabra "adivino" misma no está menos desviada de su sentido, pues etimológicamente tiene relación directa con divinus y significa "intérprete de los dioses". Los "árúspices" (de *aves spicere,* "observar las aves") extraían presagios del vuelo y el canto de las aves, lo cual se ha de relacionar más especialmente con la "lengua de los pájaros", entendida aquí en el sentido más material, pero identificada, aun así, con la "lengua de los dioses", pues se consideraba que éstos manifestaban su voluntad por medio de tales presagios, y las aves desempeñaban entonces un papel de "mensajeros" análogo al que se atribuye generalmente a los ángeles (de donde su nombre mismo, pues es precisamente el sentido propio de la palabra griega *-ángelos),* bien que tomado en un aspecto muy inferior.

(13). (Sobre este asunto de los origenes de la magia y de la hechicería, véase el artículo "Shet", último párrafo).

Capítulo XI*: SOBRE LA ANGELOLOGÍA DEL ALFABETO ÁRABE

El "Trono" divino que rodea todos los mundos *(El-Arsh El-Muhît)* es representado, como es fácil de comprender, por una figura circular; en el centro está *Er-Rûh,* como lo explicamos en otra parte; y el "Trono" está sostenido por ocho ángeles que están colocados en la circunferencia, los cuatro primeros en los cuatro puntos cardinales y los otros cuatro en los cuatro puntos intermedios. Los nombres de estos ocho ángeles están formados por otros tantos grupos de letras, tomadas siguiendo el orden de sus valores numéricos, de tal modo que el conjunto de estos nombres comprende la totalidad de las letras del alfabeto.

Conviene hacer aquí una observación: naturalmente se trata del alfabeto de 28 letras; pero se dice que el alfabeto árabe no tenía primero más que 22 letras, que correspondían exactamente a las del alfabeto hebraico; de ahí la distinción que se hace entre el pequeño *Jafr* que sólo utiliza estas 22 letras y el gran *Jafr* que emplea las 28 tomándolas todas con valores numéricos distintos. Por otra parte, se puede decir que las 28 (2 + 8=10) están contenidas en las 22 (2 + 2 = 4) como 10 está contenido en 4, según la fórmula de la *Tétraktys* pitagórica: 1 + 2 + 3 + 4= 10; (1) y, de hecho, las seis letras suplementarias no son más que modificaciones de otras tantas letras primitivas, de las que están formadas por la simple añadidura de un punto, y a las que se reducen de inmediato por la supresión de este mismo punto. Estas seis letras suplementarias son las que componen los dos últimos de los ocho grupos de los que acabamos de hablar; es evidente que si no se las considerara como letras distintas, estos grupos se encontrarían modificados sea en cuanto a su número sea en cuanto a su composición. Por consiguiente, el paso del alfabeto de 22 letras al alfabeto de 28 ha debido necesariamente introducir un cambio en los nombres angélicos de que se trata, luego en las "entidades" que estos nombres representan; pero, por muy extraño que pueda parecer a algunos, es en realidad normal que sea así, pues todas las modificaciones de las formas tradicionales, y en particular las que afectan la constitución de las lenguas sagradas, deben tener, en efecto, sus "arquetipos" en el mundo celestial.

Dicho esto, la distribución de las lenguas y los nombres es la siguiente:

En los cuatro puntos cardinales:
Al Este: A B J a D; (2)
Al Oeste: Ha Wa Z;
Al Norte: H a T a Y;
Al Sur: Ka L Ma N.

En los cuatro puntos intermedios:
Al Noreste: Sa A Fa C
Al Noroeste: Q a RS ha T;
Al Sureste: T ha Kh a D h;
Al Suroeste: D a Za Gh.

Se observará que cada uno de estos dos conjuntos de cuatro nombres contiene exactamente la mitad del alfabeto, o sea 14 letras, que están repartidas del siguiente modo:

En la primera mitad: 4+3+3+4=14;

En la segunda mitad: 4+4+3+3=14.

Los valores numéricos de los ocho nombres, formados por la suma de los de sus letras, son, tomándolas natural mente en el mismo orden que aquí arriba:
1+2+3+4=10
5+6+7 = 18:
8+9+10=27;
20 + 30+40 + 50 = 140;
60+70+80+90 = 300;

100+200 + 300 +4070 = 1000;
500+600+700 = 1800;
800+900 + 1000 = 2700.

Los valores de los tres últimos nombres son iguales a los de los tres primeros multiplicados por 100 lo que es, por lo demás, evidente, si se observa que los tres primeros contienen los números de 1 a 10 y los tres últimos las centenas de 100 a 1000; estando igualmente repartidos unos y otros en 4 + 3 + 3

El valor de la primera mitad del alfabeto es la suma de los cuatro primeros nombres:
10+18+27+140 = 195.

Asimismo, el de la segunda mitad es la suma de los de los cuatro últimos nombres:
300 + 1000 + 1800 + 2700 = 5800.

Por último, el valor total del alfabeto entero es: 195+5800 = 5995.

Este número 5995 es notable por su simetría: su parte central es 99, número de los nombres "atributivos" de *Allâh;* sus cifras extremas forman 55, suma de los diez primeros números, en los que el denario se encuentra, por otra parte, dividido en sus dos mitades (5 + 5 = 10); además 5 + 5 = 10 y 9+9 = 18 son los valores numéricos de los dos primeros nombres.

Uno puede darse cuenta mejor del modo en que el número 5995 es obtenido partiendo del alfabeto según otra división, en tres series de nueve letras más una letra aislada: la suma de los nueve primeros números es 45, valor numérico del nombre de *Adam* (1+4+40 = 45, es decir, desde el punto de vista de la jerarquía esotérica *El-Qutb El-Ghawth* en el centro, los cuatro *Awtâd* en los cuatro puntos cardinales y los cuarenta *Anjâb* en la circunferencia); la de las decenas, de 10 a 90 es 45 x 10 y la de las centenas, de 100 a 900, 45 x 100; el conjunto de las sumas de estas tres series novenarias es pues el producto de 45 x 111, el número "polar" que es el de la *alif* "desarrollada": 45 x 11 = 4995; hay que añadirle el número de la última letra, 1000, unidad del cuarto grado que termina el alfabeto como la unidad del primer grado la comienza, y así se tiene finalmente 5995.

Por último, la suma de las cifras de este número es 5 + 9 + 9 +5 = 28, es decir, el mismo número de las letras del alfabeto del que representa el valor total.

Sin duda, se podrían desarrollar todavía muchas otras consideraciones partiendo de estos datos, pero estas pocas indicaciones bastarán para que se pueda al menos tener una idea de algunos de los procedimientos de la ciencia de las letras y de los números en la tradición islámica.

NOTAS:

* *Etudes Traditionnelles, VIII-IX, 1938,* p. 324-327.

(1). ver *La Tetraktys et le carré de quatre,* (número de abril, 1927).

(2). Sin duda, la *alif y* la *ba* se colocan aquí como todas las demás letra del alfabeto, en su lugar numérico: eso no hace intervenir en nada las consideraciones simbólicas que exponemos por otra parte, y que les dan, además otro papel más especial.

Capítulo XII: LA QUIROLOGÍA EN EL ESOTERISMO ISLÁMICO*

A menudo hemos tenido ocasión de señalar cuán ajena a los occidentales se ha vuelto la concepción de las "ciencias tradicionales" en los tiempos modernos y cuán difícil les es comprender su verdadera naturaleza. Recientemente, teníamos de nuevo un ejemplo de esta incomprensión en un estudio consagrado a Mohyddin-Ibn-Arabî, cuyo autor se extrañaba de encontrar en éste, al lado de la doctrina puramente espiritual, numerosas consideraciones sobre la Astrología, la ciencia de las letras y los números, la geometría simbólica y muchas otras cosas del mismo orden que parecía considerar como si no tuvieran ningún vínculo con esta doctrina. Por lo demás había allí una doble equivocación pues la parte propiamente espiritual de la enseñanza de Mohyiddin estaba ella misma presentada como mística mientras que es esencialmente metafísica e iniciática; y si se tratara de "mística" no podría, en efecto, tener ninguna relación con unas ciencias fueren las que fueren. Por el contrario, ya que se trata de una doctrina metafísica, estas ciencias tradicionales cuyo valor por lo demás desconocía totalmente. Según el habitual prejuicio moderno, resultan de ella en cuanto aplicaciones, así como las consecuencias resultan del principio, y a este título, muy lejos de constituir unos elementos de algún modo adventicios y heterogéneos, forman parte de *et-taçawwuf* es decir, del conjunto de conocimientos iniciáticos.

De estas ciencias tradicionales, la mayoría están hoy completamente perdidas para los Occidentales y no conocen de las demás sino vestigios más o menos informes, a menudo degenerados hasta el punto de haber tomado el carácter de fórmulas empíricas o de simples "artes adivinatorias", evidentemente desprovistas de todo valor doctrinal. Para hacer comprender por un ejemplo cuán lejos está de la realidad esta manera de considerarlas, daremos aquí algunas indicaciones sobre lo que es, en el esoterismo islámico, la quirología *(ilm el-kaff),* que, por otra parte, no constituye más que una de las numerosas ramas de lo que podemos llamar, por falta de un término mejor, la "fisiognomía", aunque esta palabra no refleje exactamente toda la amplitud del término árabe que designa este conjunto de conocimientos *(ilm elfirâsah).*

La quirología, por muy extraño que pueda parecer a los que no tienen ninguna noción de estas cosas, se relaciona directamente, en su forma islámica, con la ciencia de los nombres divinos: la disposición de las líneas principales traza en la mano izquierda el número 81 y en la mano derecha el número 18, o sea en total 99, el número de los nombres atributivos (*çifûtiyah).* En cuanto al nombre *Allâh* mismo, está formado por los dedos del modo siguiente: el meñique corresponde a la *alif,* el anular a la primera *lam,* el medio y el índice a la segunda *lam* que es doble y el pulgar a la *ha* (que, normalmente, debe trazarse en su forma "abierta"); y éste es el motivo principal del uso de la mano como símbolo, tan difundido en todos los países islámicos (refiriéndose un motivo secundario al número 5, de ahí el nombre de *khoms* dado a veces a esta mano simbólica). Puede comprenderse de este modo el significado de esta frase de *Sifr Seyidna Ayûb* (*Libro de Job*, XXXVII, 7): "Ha puesto un sello *(khâtim)* en la mano de todo hombre, a fin de que todos puedan conocer Su obra"; y añadiremos que esto no carece de relación con el papel esencial de la mano en los ritos de bendición y consagración.

Por otro lado, se conoce generalmente la correspondencia de las diversas partes de la mano con los planetas *(kawâkih)* que la misma quiromancia occidental ha conservado, pero de tal modo que ya casi no puede ver nada más que una especie de designaciones convencionales mientras que, en realidad, esta correspondencia establece un vínculo efectivo entre la quirología y la astrología. Además, uno de los principales profetas, que es su "Polo" *(El-Qutb),* dirige cada uno de los siete cielos planetarios; y las cualidades y las ciencias que se atribuyen más especialmente a cada uno de estos profetas están en relación con la influencia astral correspondiente. La lista de los siete *Aqtâb* celestes es la siguiente:

Cielo de la Luna *(El-Qamar):* Seyidna Adam.
Cielo de Mercurio *(El- Utârid):* Seyidna Aïssa.
Cielo de Venus *(Ez-Zohrah):* Seyidna Yûsif.
Cielo del Sol *(Es-Shams):* Seyidna Idris.
Cielo de Marte *(El-Mirrûkh):* Seyidna Dâwud.
Cielo de Júpiter *(El-Barjîs):* Seyidna Mûsa.
Cielo de Saturno *(El-Kaywân):* Seyidna Ibrahîm.

El cultivo de la tierra está relacionado con Seyidna Adam (Cf. Génesis, II, 15: "Dios cogió al hombre y le colocó en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo guardara; con Seyidna Aîssa, los conocimientos de orden puramente espiritual; con Seyidna Yûsíf, la belleza y las artes; con Seyidna Idris, las ciencias "intermedias", es decir, las del orden cosmológico y psíquico; con Seyidna Dâwud, el gobierno; con Seyidna Mûsa, al que está inseparablemente asociado su hermano Seyidna Harûn, las cosas de la religión desde el doble aspecto de la legislación y el culto, con Seyidna Ibrahîm, la fe (por la cual esta correspondencia con el séptimo cielo debe relacionarse con lo que recordábamos recientemente a propósito de Dante, en cuanto a su situación en el más alto de los siete escalones de la escala iniciática).
Además, alrededor de estos profetas principales se reparten en los siete cielos planetarios, los demás profetas conocidos (es decir, los que son llamados por su nombre en el *Qorân, 25* en total) y desconocidos (es decir, todos los demás, siendo 124.000 el número de los profetas según la tradición).

Los 99 nombres que expresan los atributos divinos están igualmente repartidos según este septenario: 15 para el cielo del Sol, en razón de su posición central y 14 para cada uno de los otros seis cielos (15 + 6 x 14 = 99). El examen de los signos que se encuentran en la parte de la mano que corresponde a cada uno de los planetas indica en qué proporción (s/14 ó s/15) la persona posee las cualidades que se relacionan con ellos; esta proporción corresponde ella misma a un mismo número (s) de nombres divinos entre los que pertenecen al cielo planetario considerado; y estos nombres pueden ser determinados luego, por medio de un cálculo muy largo y muy complicado.

Añadamos que en la región de la muñeca, más allá de la mano propiamente dicha, se localiza la correspondencia de los dos cielos superiores, cielo de las estrellas fijas y cielo empíreo que, con los siete cielos planetarios completan el número 9. Además, en las diferentes partes de la mano se sitúan los doce signos zodiacales *(burûj),* en relación con los planetas de los que son los domicilios respectivos (uno para el Sol y la Luna, dos para cada uno de los otros cinco planetas), y también las dieciséis figuras de la geomancia *(ilm er-raml)* pues todas las ciencias tradicionales están estrechamente ligadas entre ellas.

El examen de la mano izquierda denota la "naturaleza" *(ettabiyah)* de la persona, es decir, el conjunto de las tendencias, disposiciones o aptitudes que constituyen de algún modo sus caracteres innatos. El de la mano derecha da a conocer los caracteres adquiridos *(el-istiksâb);* estos se modifican, por lo demás, continuamente, de modo que, para un estudio continuo, este examen debe repetirse cada cuatro meses. Este período de cuatro meses constituye, en efecto, un ciclo completo en el sentido de que produce el retorno a un signo zodiacal que corresponde al mismo elemento que el del punto de partida; se sabe que esta correspondencia con los elementos se hace en el siguiente orden de sucesión: fuego *(nâr),* tierra *(turâh),* aire *(hawâ)* y agua *(mâ).* Luego es un error pensar, como han hecho algunos, que el período en cuestión solo debería ser de tres meses pues el período de tres meses corresponde sólo a una estación, es decir, a una parte del ciclo anual y no en sí mismo a un ciclo completo.

Estas pocas indicaciones, por muy escuetas que sean, mostrarán cómo una ciencia tradicional regularmente constituida se liga a los principios de orden doctrinal y depende de ellos por entero; y harán comprender a la vez lo que ya hemos dicho a menudo, de que tal ciencia está vinculada estrictamente a una forma tradicional definida, de tal modo que sería completamente inservible fuera de la civilización para la que ha sido constituida según esta forma.

Aquí, por ejemplo, las consideraciones que se refieren a los nombres divinos y a los profetas y que son precisamente aquellas sobre las que se basa todo el resto, serían inaplicables fuera del mundo islámico, del mismo modo que, para coger otro ejemplo, el calculo onomántico, empleado ya sea aisladamente ya sea como elemento de elaboración del horóscopo en ciertos métodos astrológicos, no podría ser válido más que para los nombres árabes cuyas letras poseen valores numéricos determina dos. Hay siempre, en este orden de las aplicaciones contingentes, una cuestión de adaptación que hace imposible la transferencia de estas ciencias tal cual de una forma tradicional a otra; y ahí está también, sin duda, uno de los principales motivos de la dificultad que tienen en comprenderlas los que, como los occidentales modernos, no tienen su equivalente en su propia civilización. (1)

Mesr, 18 dhûl-qadah 1350 H (Mûlid Seyid Ali El-Bayûmi).

NOTAS:

* *Le Voile d'Isis,* mayo 1932, p. 289-295.

(1). Los datos que han servido de base a estas notas están sacados de los tratados inéditos del Sheij Seyid Ali Nûreddin El-Bayâmi, fundador de la *tarîqah* que lleva su nombre *(bayûmiyah*); estos manuscritos están actualmente todavía en posesión de sus descendientes directos.

RESEÑAS:

Ananda Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn* *("El Lado Oscuro de la Aurora")* (Smithsonian Miscellaneous Collections, Washington) Este folleto contiene muy interesantes observaciones sobre las dualidades cosmogónicas, principalmente en tanto que éstas son representadas por una oposición entre "luz" y "tinieblas" y sobre ciertas cuestiones conexas, el simbolismo de la serpiente entre otras. Anotemos también una aproximación muy curiosa entre el argumento del *Mahâbhârata* y el conflicto védico de los *Dêvas* y de los *Asuras*, que podría evocar igualmennte similitudes con lo que se encuentra en otras formas tradicionales, cosa que también ocurre en lo que concierne al color negro como símbolo de lo no manifestado. Solamente es de lamentar que el autor se haya limitado a indicar todas estas consideraciones de un modo un poco demasiado sucinto, en apenas una veintena de páginas, y solamente podemos desear que tenga la ocasión de volver a desarrollarlas más ampliamente en trabajos posteriores.

Publicada en *Le Voile d´Isis*, 1935. Recopilado en *Études sur l´Hindouisme*.

Ananda Coomaraswamy, *Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology* (Extraido del *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, nº 4).

Este importante estudio es continuación de *The Darker Side of the Dawn*, del cual hemos hecho reseña anteriormente; la idea principal que el autor desarrolla es que los *Dêvas* o "Ángeles" y los *Asuras* o "Titanes", respectivamente, potencias de Luz y de Tinieblas en el *Rig-Vêda*, aunque opuestos en su acción, no dejan de ser de la misma esencia, partiendo su distinción en realidad de su orientación o de su estado. El *Asura* es un *Dêva* en potencia, y el *Dêva* es todavía un *Asura* por su naturaleza original; y las dos designaciones pueden ser aplicadas a una sola y misma entidad según su modo de operación, como se ve por ejemplo en el caso de *Varuna*. Por otra parte, mientras que los *Dêvas* son representados habitualmente en forma de hombres y de pájaros, los *Asuras* lo son bajo formas de animales y particularmente de serpientes; de ahí una serie de consideraciones del mayor interés sobre los diversos aspectos del simbolismo de la serpiente, principalmente desde el punto de vista cosmogónico, Muchas otras cuestiones son abordadas en el curso de este trabajo, y no podemos enumerarlas todas en detalle: citemos solamente la naturaleza de *Agni* y sus relaciones con *Indra*, el significado del sacrificio, el del *Soma*, el simbolismo del sol y sus rayos, de la araña y de su tela, etc. Todo es considerado con un espíritu claramente tradicional, como lo mostrarán estas frases que extraemos de la conclusión: "Lo que debe ser visto desde fuera y lógicamente como una doble operación de sueño y de despertar alternados, de potencialidad y de acto, es interiormente y realmente, la pura y simple naturaleza de la Identidad Suprema... Ni la ontología védica ni las formas por las cuales ella es expresada son, por lo demás, particulares del *Rig-Vêda*, sino que pueden reconocerse también en todas las formas extra-indias de la tradición universal y unánime".

Publicada en *Études Traditionnelles*, 1936. Recopilado en É*tudes sur l´Hindouisme*.